CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

10

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Por ROGER VERNEAUX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1977

ROGER VERNEAUX
Profesor del Instituto Católico de París

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1977

Versión castellana de MONTSERRAT KIRCHNER, de la obra de
ROGER VERNEAUX, *Histoire de la philosophie moderne.*
Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación,
sea cual sea la lengua o la manera en que se haga, deberá dirigirse obligatoriamente a
«Beauchesne et ses fils, rue des Rennes, 117 Paris VIe»
editores de la edición original francesa

Primera edición 1969
Tercera edición 1977

NIHIL OBSTAT: El censor, JUAN ROIG GIRONELLA, S.I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 14 de abril de 1977

† JOSÉ M. GUIX, Obispo Auxiliar y Vicario General.

Por mandato del Sr. Obispo Auxiliar.

JAIME TRASERRÁ, Secretario General.

ISBN 84-254-0881-4

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 18.995-1977 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

ADVERTENCIA

Convendría no olvidar que la presente obra forma parte de un conjunto cuyo título es *Curso de filosofía tomista*. Este hecho basta, creemos, para explicar y, por tanto, justificar también la manera de ser concebido.

En primer lugar, no hay que esperar encontrar aquí la mínima muestra de erudición. Deliberadamente nos mantenemos en un nivel muy elemental en el que la erudición no tiene nada que hacer y pretendemos dar una cultura que la erudición, lejos de alimentarla, podría ahogar. Por consiguiente, no damos referencias de cada palabra, de cada frase, como es obligado en los trabajos científicos, ni siquiera de todas las citas. Tampoco damos la lista completa de las obras que hemos utilizado. De cada autor indicamos solamente aquella obra que nos parece más accesible sin preparación y dos o tres estudios entre los mejores de los consagrados al autor en cuestión.

Tampoco hay que esperar hallar aquí un cuadro completo de la filosofía moderna: no es posible en tan pocas páginas, ni útil para una primera iniciación. Así pues, entre el gran número de sistemas filosóficos modernos hemos escogido los que nos parecen más importantes. Y si toda elección implica algo de arbitrario, al menos aquí resulta bastante limitado, pues en esta esfera existe una especie de consentimiento universal que distingue claramente las grandes filosofías de las demás. Por el contrario, consideramos completamente arbitraria la decisión que hemos adoptado de trazar entre Hegel y Marx la línea que separa la filosofía moderna de la

contemporánea. Pero, ¿cómo obrar de otro modo? A no ser que reservemos a los filósofos actualmente en vida el nombre de contemporáneos, y sería una acepción excesivamente restringida del término, toda separación es discutible. Por otra parte, la cosa no tiene mayor importancia, pues un fascículo de historia de la filosofía contemporánea seguirá al presente libro.

De cada autor estudiado, damos las grandes líneas de su pensamiento, sin entrar en los detalles técnicos que no son absolutamente indispensables. Deseamos descubrir las ideas directrices y presentarlas de la manera más clara y simple posible. Pero naturalmente queremos que este trabajo sea siempre exacto, intentamos hacerlo profundo. ¿Es posible un estudio rápido y sumario que no sea superficial? Ésa es nuestra ambición.

Podría parecer extraño encontrar en una obra histórica observaciones críticas. Confesamos que no es corriente y que es peligroso. Pero, según nuestra opinión, la historia de la filosofía no es un fin en sí. Es un medio para aprender a pensar, y nos parece no sólo normal, sino necesario que, después de haber comprendido una doctrina, el espíritu, reaccionando, intente discernir lo fuerte y lo débil de la misma.

Porque no admitimos que la filosofía se reduzca a la historia de la filosofía: esto sería negar pura y simplemente la filosofía como búsqueda de la verdad, o, si se quiere, convertirla en una simple búsqueda, es decir una búsqueda que no alcanza su fin. Semejante historicismo es una forma larvada de escepticismo. Inversamente, tampoco admitimos que la historia de la filosofía no tenga nada que ver con la filosofía: nadie vive solo, encerrado en un «puchero» como Descartes, y extrayendo el sistema de su propia sustancia, como una araña su tela. El hombre necesita de los demás para cultivarse, y el contacto con los grandes espíritus constituye siempre un enriquecimiento.

Además, es evidente que la intención crítica no quita nada a la simpatía metodológica que es de rigor en la historia de las ideas, y que personalmente nos es muy fácil ante el despliegue del genio. Nos enorgullecemos de que la crítica no influya en la exposición.

¿Significa esto que carezcamos de prejuicios? No, nadie carece

de ellos y menos aquellos que pretenden no tenerlos. Confesemos, pues, nuestros prejuicios; como los «complejos», según Freud, dejan de ser nocivos desde el momento en que se expresan. Son de dos clases. Desde el punto de vista histórico, nuestro principal prejuicio es atribuir una especie de primado a la teoría del conocimiento. Sería falso para las filosofías antiguas y medievales. Nos parece justificado para las filosofías modernas, pues su teoría del conocimiento dirige, orienta y determina todo su desarrollo. Por eso insistimos poco en la parte moral de las filosofías que exponemos: los puntos de vista prácticos vienen siempre en segundo lugar, y desde nuestro punto de vista nos parecen secundarios. Desde el punto de vista dogmático nos parece que la filosofía tomista no tiene nada que temer en una confrontación con las filosofías modernas. Por el contrario, su solidez y su verdad resaltan más.

INTRODUCCIÓN

Se admite comúnmente que la filosofía moderna empieza con Descartes. Es una visión simplista y falsa. Como todo el mundo, empezaremos por Descartes, pero es necesario saber, al menos, que es pura convención.

La filosofía moderna comienza en el renacimiento. Los siglos XV y XVI presentan un conjunto de ideas, de doctrinas, de tendencias, bastante confuso e incluso incoherente, pero que tienen la característica común de ser una reacción contra la escolástica y la Iglesia, cuando no contra el cristianismo y toda clase de religión. Veámoslo a grandes rasgos.

Hay que tener en cuenta, en primer lugar, el movimiento científico y el movimiento teológico. En efecto, si no son de orden filosófico, siendo el primero infrafilosófico y el segundo suprafilosófico, tienen, no obstante, repercusiones importantes en la filosofía.

En el plano *científico* se opera una renovación de perspectivas, una verdadera revolución en la concepción del mundo. En este momento es cuando se constituye la astronomía moderna con Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630) y Galileo (1564-1642). Desde el punto de vista metodológico, su progreso consiste en la unión entre la observación y las matemáticas. Desde el punto de vista teórico, destruye el sistema de Ptolomeo que había sido integrado a la filosofía medieval y que consideraba a la tierra como el centro inmóvil del mundo. Así nace la idea de que no hay lugar para la ciencia en la síntesis escolástica, de que un divorcio se

impone, de que la filosofía de los tiempos modernos deberá tener en cuenta el nuevo estatuto de la ciencia y de sus hallazgos.

En el plano *teológico,* el acontecimiento capital es la reforma. Lutero (1483-1546) y Calvino (1509-1564) sientan principios cuyo alcance supera el ámbito propiamente teológico. Así el principio del «libre examen», que es la base de la religión reformada, es ante todo un rechazo de toda autoridad en materia de fe y de moral. Pero, por lo mismo, crea el individualismo, puesto que cada conciencia es autónoma, y conduce directamente al subjetivismo. Por otra parte, la concepción luterana de la fe trastorna no sólo la vida religiosa, sino la vida intelectual. La fe es esencialmente «confiada», es decir, una adhesión de sentimiento y de voluntad, no solamente extraña a la razón, sino contraria a ella. Ahora bien, la fe es el único camino de acceso a Dios; la razón es ciega para lo trascendente, sólo vale para el conocimiento de la naturaleza. Finalmente, la tesis luterana según la cual la naturaleza humana está esencialmente corrompida por el pecado original es puro pesimismo. Pero se convierte en puro optimismo, porque la fe basta para la salvación, sea cual sea la conducta.

En el plano *filosófico,* el movimiento de las ideas consiste principalmente en una serie de «renacimientos». Hay un renacimiento del *platonismo* en Florencia con Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico de la Mirandola (1463-1494). Un renacimiento del *aristotelismo* en Italia con Angelo Policiano (1454-1494) y Cesalpino (1519-1603), en Francia con Lefèvre d'Étaples (1455-1537). Un renacimiento del *estoicismo* en Lovaina, con Justo Lipsio (1547-1606), y en París, con Guillermo del Vair (1556-1621). Un renacimiento del *escepticismo* en Francia con Montaigne (1563-1592), Charron (1541-1603) y Sánchez (1552-1632). Un renacimiento en Italia del *panteísmo* extraído de Plotino por Giordano Bruno (1548-1600) y por Campanella (1568-1639).

Junto a estos renacimientos, que constituyen cada uno de ellos el esquema de una filosofía completa, hay especialistas que renuevan algunas partes de la filosofía. La *lógica* es reformada por Pedro Ramus (1515-1572), que rechaza la lógica aristotélica porque es puramente formal, y dirige su atención a los procedimientos de la invención. La *filosofía política* está representada en Italia por

Maquiavelo (1467-1527), cuya doctrina es llamada a menudo «realista» porque atribuye al principe un poder absoluto; en Francia por La Boétie (1530-1563), amigo de Montaigne, que atribuye el poder absoluto del príncipe a una voluntad de servidumbre del pueblo. La *filosofía del derecho* es cultivada en Holanda por Hugo Grocio (1583-1645), en quien se encuentra la primera idea de la soberanía del pueblo y del contrato social.

Finalmente, en los confines de la ciencia, de la filosofía y de la teología se desarrolla una corriente de pensamiento que podríamos llamar *mística*, en sentido amplio, o mejor, «teosófica». Está representada por el médico suizo Paracelso (1493-1541), por el alquimista flamenco Van Helmont (1597-1644), y sobre todo por Jacob Böhme (1575-1624), nacido en Silesia, zapatero, cuya influencia fue profunda en todo el pensamiento alemán. Böhme busca la salvación en la asimilación a Dios. Habiendo llegado a la iluminación del espíritu, detalla su intuición. Explica primeramente cómo Dios se engendra a sí mismo a partir de un abismo sin fondo y sin determinación; después, cómo Dios, para tomar conciencia de sí, engendra la naturaleza; finalmente, cómo Dios eleva hasta sí la naturaleza, la espiritualiza, la diviniza, para manifestar su amor [1].

Pero estamos aún lejos del fin. Un pensador de primera línea domina todo este período, el cardenal Nicolás de Cusa, y si la historia no fuera tan injusta, es a él a quien deberíamos consagrarle nuestro primer capítulo. Concedámosle, al menos, algunas palabras [2].

Nicolás Krebs nació en 1401 en Cusa o Cues, cerca de Tréveris. Estudia en Heidelberg y después en Padua. Sacerdote en 1431, adquiere gran notoriedad en el concilio de Basilea (1432-1439). Varias veces es nombrado legado del papa en misiones importantes y se halla mezclado en todos los asuntos eclesiásticos de esta época. Nombrado cardenal en 1448, obispo de Brixen (Tirol), en 1450, vicario general de Roma en 1548, muere en 1464. Sus obras principales son *De docta ignorantia*, el *Idiota*, y *De venatione sapientiae* [3].

---

1. Véase Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Böhme*, en *Études d'histoire de la philosophie*.
2. Véase Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cuse*. La obra esencial es la tesis de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cuse*, Aubier.
3. Gandillac tradujo largos extractos en las *Oeuvres choisies de Nicolas de Cuse*, Aubier.

En conjunto, la filosofía cusana es una reflexión crítica sobre el poder y el valor de la razón. Veamos sumariamente algunos de sus temas principales.

1. La razón tiene por objeto los seres finitos, las criaturas dadas en la experiencia. Las comprende, no separando su esencia por abstracción, sino encerrándolas en una red de relaciones matemáticas. Su actividad primera es, pues, la *medida*. A partir de aquí, por cálculo, obtiene un conocimiento cada vez más aproximado de las cosas. Nicolás de Cusa lo llama «conjetura». El término no significa que el conocimiento matemático sea incierto, sino que es inadecuado, que es necesariamente aproximativo. En efecto, la razón no puede agotar jamás ninguno de sus objetos, pues un individuo, aunque finito, tiene cierto carácter de infinitud: es un «infinito contracto».

2. Toda medida supone una *unidad*. Cada orden de realidad tiene su unidad particular, pero la unidad absoluta, universal, no puede ser una criatura. El Uno es Dios, que es infinito. La razón se remonta a Dios como al principio de toda medida, como a la condición que hace posible la medida. Solamente que el Uno, siendo principio de la medida, escapa a toda medida. Dicho de otra manera, la razón no puede aplicar a Dios sus métodos, y por consiguiente, no puede comprenderlo. Cuando lo intenta, sienta afirmaciones contradictorias que son verdaderas en conjunto, lo que viene a significar que se pierde en *antinomias* irreductibles. Es lo que Nicolás de Cusa llama «coincidencia de los opuestos».

Y porque es radicalmente incapaz de comprender a Dios, la razón es incapaz también de comprender plenamente a las criaturas: como hemos visto, sólo tiene de ellas un conocimiento «conjetural».

En efecto, Dios contiene en sí mismo, «implica» en su unidad infinita toda perfección: todas las cosas están en Él, y Él es todo en ellas. Las criaturas son expresiones diversas de Dios, «explican» el infinito, cada una a su manera. Son, pues, a la vez finitas e infinitas. Por consiguiente, cuando la razón considera las criaturas desde un punto de vista metafísico, encuentra de nuevo la coincidencia de los opuestos, y se pierde en antinomias.

3. Pero la razón no es la única función del espíritu humano. Por encima de la razón discursiva está la *inteligencia*, que es intui-

tiva. La inteligencia es el espíritu mismo, la raíz y la punta de la razón. Quizás es, incluso, el espíritu elevado por la gracia, establecido en la fe y tendiendo a la experiencia mística. En todo caso, la función de la inteligencia es la de percibir a Dios, el Uno, el Infinito, y de darse cuenta de cómo, en Él, los opuestos coinciden. Pero esta contemplación no es una visión de Dios. Es oscura, se realiza en una total incomprensión, más allá de todo concepto, en la noche del no saber. *Deus incomprehensibiliter intelligitur.*

La sabiduría es, por tanto, una «*docta ignorantia*». Es ignorante puesto que todo lo que el hombre puede saber y comprender deriva de la actividad matemática de la razón. Pero es docta, primeramente, en el sentido de que tiene conciencia de su ignorancia y conoce las razones de ello; en segundo lugar, y sobre todo, porque tiene a Dios mismo por objeto.

CAPÍTULO PRIMERO

DESCARTES

Bibliografía. Las *Oeuvres* de Descartes han sido publicadas por ADAM y TANNERY, y, cualquier estudio serio debe referirse a esta edición. Traducción castellana de las obras principales: *Obras filosóficas. Discurso del método. Tratado de las pasiones. Investigación de la verdad,* Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid 1931; *Los principios de la filosofía,* Losada, Buenos Aires 1951; *Meditaciones metafísicas,* Aguilar, Madrid 1961; *Tratado de las pasiones y Discurso del método,* Iberia, Barcelona 1963; *Discurso del método. Otros tratados,* Madrid 1964; *Cartas sobre la moral,* 1945. Ha de leerse, por lo menos, el *Discurso.* Sobre Descartes, la mejor introducción es el capítulo consagrado a Descartes por DELBOS en *Figures et doctrines de philosophes.* Puede leerse después CHEVALIER, *Descartes* (Plon). Para un estudio más profundo, el mejor instrumento de trabajo es el *Commentaire du Discours,* de GILSON (Vrin).

Introducción.

Para entrar en materia será conveniente recoger algunos juicios acerca de Descartes.

«Descartes es un héroe. Es el verdadero promotor de la filosofía moderna. Ha empezado enteramente las cosas desde un principio. Ha sentado los fundamentos de la filosofía, y aun hoy, después de cien años, se ha de volver a él. La influencia de este hombre en su tiempo y en la trayectoria de la filosofía no puede ser exagerada» (Hegel).

«¿Hubo jamás audacia tan bella y tan noble y modestamente caballerosa, y tan decente, y tan laureada; hubo jamás audacia tan

grande y tan coronada por la fortuna? Descartes, en la historia del pensamiento, será siempre este caballero francés que partió con tanta decisión» (Péguy).

«Descartes es un hombre que, con un acto de la más radical originalidad, tuvo el genio suficiente para proporcionar a la filosofía moderna su tradición más constante y más fecunda» (Delbos).

«La figura de Descartes domina toda la filosofía de los tres últimos siglos, su significación histórica es inagotable.» «El idealismo se ha introducido en la filosofía moderna con la reforma cartesiana y por ella.» «Descartes tiene bajo su influencia algunos siglos de historia humana, y algunos desastres de los que aún no vemos el fin» (Maritain).

Este cúmulo de citas converge hacia la idea de que Descartes es el padre de la filosofía moderna, y es muy justo.

Biografía. La vida de Descartes fue escrita en 1691 por Baillet, y todos los historiadores son tributarios de esta obra.

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haye (actualmente La Haye-Descartes), en los confines de la Touraine y del Poitou. Pertenecía a una familia de la buena burguesía provincial. Su padre, Joachim Des Cartes, originario de Châtelleraut, era consejero del parlamento de Bretaña. Su madre, Jeanne Brochard, de salud delicada, murió en 1597. El joven Descartes fue educado por su abuela y por su nodriza. Tuvo una salud frágil hasta los veinte años; tenía, dice él, una tos seca que le molestaba.

En 1604, a la edad de ocho años, ingresa en el colegio de La Flèche que acababa de ser fundado por los jesuitas. Cursa allí todos los estudios: humanidades, ciencias y filosofía escolástica. Más adelante juzgará esta educación excelente y, consultado por un amigo, le aconsejará que confíe sus hijos a los jesuitas. Además adquiere una piedad sólida que conservará durante toda su vida, aun cuando su conducta no fuera siempre irreprochable.

Abandona el colegio en 1612 y viaja. La historia pierde su pista y sólo la vuelve a encontrar en algunas ocasiones. En 1616 obtiene la licenciatura en derecho en Poitiers. En 1618 está en Breda, donde conoce a Isaac Beeckman, sabio y matemático. En 1619, asiste en Francfort a la coronación del emperador Fernando II, y es al volver de la coronación, mientras invernaba en Alemania encerrado al calor de una estufa, cuando tiene lugar el acontecimiento decisivo de su vida.

En la noche del 10 de noviembre de 1619, «el fuego prendió en su cerebro», explica Baillet, tuvo tres sueños y una especie de iluminación. Baillet cita esta nota de un carnet que tiene por título *Olympica: Cum plenus essem enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem*... ¿Cuál es esta

ciencia admirable? Los historiadores están en un apuro. ¿Es la geometría analítica, es el método, es la idea de una matemática universal? Nos inclinamos por esta última hipótesis.

El 11 de noviembre de 1620, se halla de nuevo esta nota: *Coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*. Nueva dificultad. El «invento admirable» ¿es la misma cosa que la «ciencia admirable» y hay que creer que sólo entonces empieza Descartes a comprender los fundamentos hallados el año anterior? ¿O bien el invento admirable es el de los lentes, cuyo fundamento es la ley de la refracción? Nos inclinamos hacia la segunda hipótesis.

En 1622-1623, Descartes está en Francia. En 1624, va a Italia y hace una peregrinación a Loreto para cumplir el voto que había hecho en la noche del 10 de noviembre de 1619. Y, dicho sea de paso, conserva el peor recuerdo de Italia, «en donde el aire lleva la peste, el calor del dia es insoportable, el frescor de la noche insano, y donde la oscuridad de la noche encubre latrocinios y asesinatos».

En 1626-1628 está de nuevo en París, donde vive como un gentilhombre, vestido de tafetán verde, llevando el plumero y la espada. Hace amistad con el padre Marin Mersenne, de la Orden de los Mínimos, que habia sido condiscípulo suyo en La Flèche y que será su corresponsal en París. Encontrándose un dia en una reunión en casa del nuncio, M. de Bagné, discute con éxito contra un libertino. El cardenal de Bérulle queda tan impresionado por la fuerza de su ingenio que le obliga en conciencia a poner por escrito su filosofía.

Para tener paz y libertad se va a Holanda, en donde permanecerá hasta 1649, pero cambiando a menudo de residencia. En 1628-1629, compone las *Regulae ad directionem ingenii*, pequeño tratado de método que contiene en germen todo el cartesianismo; pero no se esfuerza en acabarlo. De 1630 a 1633, trabaja en un *Traité du monde*, que debía comprender dos partes: un tratado de la luz y un tratado del hombre. Pero al enterarse de la condenación de Galileo (23 de junio de 1633), decide no publicarlo, tanto para su tranquilidad como por deferencia hacia la Iglesia.

A instancias de Mersenne, consiente por fin en dar una muestra de su filosofía: son tres pequeños tratados titulados la *Dioptrique*, los *Météores* y la *Géométrie*. El primero es un tratado de óptica que contiene las leyes de la refracción. El segundo estudia el arco iris, los parhelios y «otros fenómenos sublunares». El tercero sienta las bases de la geometría analítica. Descartes redacta rápidamente, en los últimos meses de 1636, un prefacio que primeramente piensa titular: *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*. Pero finalmente le pone como título: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Los tres escritos con su prefacio aparecen juntos el 8 de junio de 1673, en Leiden. El *Discours* pasa inadvertido, pero los tratados científicos levantan fuertes polémicas.

De noviembre de 1639 a marzo de 1640, Descartes redacta su metafísica

en forma de *Meditaciones*. Por medio de Mersenne somete su manuscrito a diversos filósofos y teólogos que le presentan objeciones. Las primeras objeciones provienen de Caterus, teólogo de Amberes, las segundas de un grupo de teólogos parisienses, las terceras de Hobbes, las cuartas de Arnauld (éstas son las más profundas), las quintas de Gassendi, las sextas de diversos teólogos y filósofos, y las séptimas del padre Bourdin, S.I. Descartes, una vez en posesión de las objeciones, escribe las *Réponses*, que precisan, desarrollan, aclaran todos los puntos esenciales de las *Meditaciones*. La obra aparece en 1641 con el título: *Meditationes de prima philosophia in qua existentia Dei et immortalitas animae demonstratur*. Una segunda edición aparece en 1642. Una traducción francesa, hecha por el joven duque de Luynes y revisada por Clerselier, aparece en 1647.

A pesar de su prudencia y de la libertad de pensamiento que reina en Holanda, se molesta a Descartes. En diciembre de 1641, un profesor de Utrecht, Regius, que enseña filosofía cartesiana, es censurado por el rector Voetius. Descartes, citado por la justicia, es condenado por sus errores, en 1643, a una multa, a la destrucción de sus libros y a la expulsión. Pero hace intervenir a la embajada de Francia, que detiene la persecución. Después Regius se vuelve contra él y publica un panfleto, al que Descartes responde con un escrito que se conoce con el nombre de *Réponse au placard de Regius* (Respuesta al pasquín de Regius), el cual contiene indicaciones preciosas sobre la teoría de la ideas innatas.

Durante este tiempo Descartes elabora su física. Los *Principes de la philosophie*, que aparecen en 1644, son una continuación del *Traité du monde*. El primer libro resume la metafísica, el segundo trata de la materia, el tercero del cielo, el cuarto de la tierra. Faltan las dos últimas partes, que deberían haber tratado de las plantas, de los animales y del hombre. Una traducción francesa, debida al padre Picot, aparece en 1647; es muy mala, pero como Descartes la había conocido y aprobado, merece tanto crédito como el texto latino.

En 1649 aparece el *Traité des passions*, que es una especie de psicología y efectúa el paso de la física a la moral.

Durante todo este período Descartes mantiene correspondencia activa con Mersenne, principalmente, pero también con otros sabios como Huygens, Fermat, Morin, Clerselier, la princesa Elisabeth. Se tratan todos los temas y de una manera mucho más libre y sincera que en las obras destinadas al público. En particular, la correspondencia con la princesa Elisabeth es insustituible, porque en ella expone Descartes los grandes rasgos de la moral definitiva que no tuvo tiempo de redactar.

En Holanda, Descartes lleva una vida muy retirada, poniendo en práctica su divisa: *bene vixit bene qui latuit*. Consagra pocas horas cada día al trabajo intelectual, y celebra poder dormir diez horas cada noche. Se entrega a diversos experimentos, especialmente disecciones de animales que le trae el carnicero. Tiene una aventura con una criada llamada Elena, de la

que nace una hija, Francine, en 1635, y a la que quiere afectuosamente. La muerte de la niña, en 1640, le causó profundo dolor. Hace breves viajes a Francia. En 1647 visita a Pascal y le sugiere, dice, la idea de los experimentos sobre el vacío. En 1648 vuelve para obtener una pensión prometida por el rey, pero no tiene éxito.

En 1649 recibe una invitación insistente de la corte de Suecia. La reina Cristina es una mujer sabia que ama a los espíritus cultivados. Manda un barco y un almirante encargado de traerlo, pero Descartes vacila, retrasa la marcha, y no parte hasta el mes de septiembre. En Estocolmo se ve obligado a llevar la vida de cortesano, participa en las fiestas e incluso escribe un *ballet*. La reina se levanta a las cinco de la mañana y obliga a Descartes a estar con ella. Se enfría, contrae una pulmonía, y muere el 11 de febrero de 1650 a la edad de cincuenta y cuatro años.

Su cuerpo es llevado a Francia en 1667 y enterrado en Saint-Étienne-du-Mont, y trasladado luego a Saint-Germain-des-Prés. Su obra es censurada por la Universidad de Lovaina en 1662 y puesta en el Índice en 1663.

Descartes, como hombre, no es quizá muy simpático. El rasgo dominante de su carácter no es la audacia, sino por el contrario la prudencia. Interrumpe la redacción de su *Traité du Monde* en el momento de la condenación de Galileo; oscurece adrede la geometría «para conservar a los espíritus penetrantes en su deber», dice; y en cuanto a las *Meditaciones*, su finalidad real es mantenida en secreto: no es otra que destruir los principios de Aristóteles, «pero no hay que decirlo, por favor —escribe Descartes a Mersenne—, pues los que favorecen a Aristóteles quizás pondrían dificultades para su aprobación».

Pero, por lo demás, Descartes es un gran genio. Su originalidad aparece, principalmente, en el campo científico. Aporta una reforma del álgebra y una teoría general de las ecuaciones, funda la geometría analítica que permite traducir las ecuaciones en curvas gracias a las coordenadas; en física, descubre las leyes de la refracción; en fisiología, descubre por su cuenta la circulación de la sangre, pero Harvey lo había precedido.

En filosofía su originalidad no es tan grande como él hace creer. Como se ve más cada día, tiene numerosas fuentes, agustinianas y escolásticas. Pero su idea directriz es nueva. Es la idea de una matemática universal, es decir, la idea de extender a todos los ámbitos del saber el método matemático, considerado perfecto, riguroso y progresivo a la vez.

Hay en esto un doble postulado. El primero es el de que la ciencia es una. Mientras que según la Escuela hay diversas ciencias, cada una de las cuales se especifica por su objeto, para Descartes las ciencias no son otra cosa que la inteligencia, «que es siempre una y la misma, por diversos que sean los objetos a que se aplica, sin que esta variedad produzca en su naturaleza más cambios que los que produce a la luz del sol la diversidad de objetos que éste ilumina». El segundo postulado es el de que el método matemático no es sólo el más satisfactorio para el espíritu, sino que puede apli-

carse a todo lo que afecta al conocimiento humano. La esencia misma del cartesianismo está contenida en esta frase del *Discurso:* «Estas largas cadenas de razones sencillas y fáciles de las que tienen costumbre de servirse los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer en el terreno del conocimiento de los hombres se suceden del mismo modo, y que, con tal de que uno se abstenga de aceptar como verdadera alguna que no lo sea y que se conserve siempre el orden necesario para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna tan lejana a la que, finalmente, no se llegue, ni tan escondida que no se descubra.»

I. EL MÉTODO

Fuentes: las *Regulae* y la segunda parte del *Discurso.*

El método es, en Descartes, a la vez el punto de partida y el término de la filosofía: sirve para elaborar la metafísica y queda justificado por ella.

El instrumento general del conocimiento es la razón, o el buen sentido, «capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso». Esta facultad es natural en el hombre, innata y por tanto igual en todos los hombres. La diversidad de opiniones no proviene de la razón, sino del modo como se aplica, es decir, del método que se adopta. Interesa, pues, ante todo, al filósofo que busca la verdad, encontrar el método más apropiado para llegar a ella.

Los métodos en uso no son satisfactorios. En las escuelas reina la lógica formal. Descartes le reprocha ser puramente formal: sólo puede desarrollar las consecuencias de las verdades ya encontradas, pero no permite descubrir otras nuevas; en el límite, como en Ramón Lull, es un arte de hablar sin pensar. Los métodos matemáticos son el análisis de los geómetras y el álgebra. Descartes encuentra en ellos el mismo rigor que en la lógica formal, con la ventaja de que hacen progresar el conocimiento y permiten descubrir nuevas verdades. Pero su inconveniente consiste en estar vinculados a la consideración de las figuras y números. Por tanto, hay que extraer la esencia del método matemático y generalizarlo, de modo que sea aplicable en cualquier campo.

Los cuatro preceptos del *Discurso* definen este modo mate-

mático reducido a lo esencial y, por lo mismo, generalizado. El primero se refiere a la intuición, los otros tres a la deducción.

«El primero era no admitir jamás por verdadera cosa alguna que no la conociese evidentemente como tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ninguna ocasión para dudar de ello.» Este primer precepto se denomina a menudo la *regla de evidencia,* y en realidad se reduce a lo siguiente: no aceptar como verdadero sino lo que es evidente.

Si Descartes se limitara a rechazar el argumento de autoridad, no sería esto muy nuevo. Pero tiene una concepción particular de la evidencia. La evidencia consiste en la intuición intelectual de una idea clara y distinta, se caracteriza por la indubitabilidad, y excluye toda posibilidad de error. Examinemos un poco cada uno de estos puntos.

En las *Regulae,* la *intuición* se define del modo siguiente: «Entiendo por intuición, no el testimonio variable de los sentidos, ni los juicios engañadores de la imaginación, sino la concepción de un espíritu sano y atento, tan fácil y distinta que no quede duda alguna acerca de lo que comprendemos; o bien, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa que nace en un espíritu sano y atento de la sola luz de la razón. Así, cada uno puede ver por intuición que existe, que piensa, que un triángulo se limita con tres líneas.» De aquí se deduce que no hay ni intuición ni evidencia sensibles. La intuición es de orden intelectual, nace de la sola luz de la razón.

"Su objeto" es la idea clara y distinta. Estos términos tienen un sentido muy preciso. Una idea es *clara* cuando se perciben todos sus elementos; una idea es *distinta* cuando no se puede confundir con ninguna otra. El tipo de idea clara y distinta es la «naturaleza simple», pues siendo simple es conocida toda entera desde el instante en que es comprendida. Una naturaleza simple puede ser una esencia como la idea de triángulo, un hecho como el pensamiento, una existencia como la del yo, o también una relación entre dos términos como la igualdad.

La evidencia tiene como propiedad el que no se puede dudar

de ella. Las dos nociones son intercambiables, y reconoceremos que poseemos una evidencia por el hecho de que no podemos ponerla en duda. Por otra parte, la evidencia es necesariamente verdadera. El error sólo es posible si el espíritu juzga sin tener la intuición del objeto, en virtud no de la evidencia, sino de los prejuicios. La «prevención» consiste precisamente en tener acerca de una cosa una idea preconcebida, y la «precipitación» consiste en juzgar antes de haber examinado la cosa con todo el cuidado posible.

A fin de cuentas, viene a ser lo mismo limitarse a la evidencia, apartar todo prejuicio, y probar las certezas procurando ponerlas en duda. Por esto el primer paso del sistema cartesiano será la duda metódica.

Sólo existe un pequeño número de ideas simples. La mayoría de nuestras ideas son complejas; por tanto, hay que encontrar la manera de reducirlas a ideas simples. Es lo que indican los tres preceptos siguientes: *análisis, síntesis* y *enumeración.*

«El segundo, dividir cada una de las dificultades que voy a examinar en tantas partes como sea posible y necesario para resolverlas mejor.» El análisis no consiste sólo en la descomposición de una idea compleja en sus elementos simples, por un procedimiento mental análogo al análisis químico de un cuerpo. Es también, y más profundamente, un procedimiento que reduce lo desconocido a lo conocido y se remonta a los principios de que depende. Es lo que hace el matemático cuando, para resolver un problema, lo supone ya resuelto. En ambos casos el espíritu busca la intuición para dar con un punto de partida de la deducción.

«El tercero, conducir por orden mis pensamientos, empezando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para subir gradualmente hasta el conocimiento de los más complejos, y suponiendo incluso orden entre aquellos que no se preceden naturalmente el uno al otro.» La síntesis es el complemento obligado del análisis. Consiste en reconstruir lo complejo partiendo de lo simple, o en deducir una consecuencia partiendo de los principios. Es la misma deducción.

Los términos importantes son aquí: «orden» y «grado»; son característicos del espíritu cartesiano. El orden es lógico. Es el

orden según el cual las verdades *dependen* las unas de las otras. En matemáticas, los teoremas se siguen lógicamente, se encadenan de tal modo que no puede demostrarse uno sin haber establecido antes aquellos de los que depende. A los ojos de Descartes, la necesidad del orden es tal, para el rigor del pensamiento, para la satisfacción del espíritu, que hay que suponer orden incluso allí donde no lo hay. El orden es una exigencia a priori de la ciencia porque la ciencia sólo puede ser de tipo matemático.

Lo mismo sucede con la idea de grado. Está tomada en su sentido matemático como en las expresiones: una ecuación de primer grado, de segundo grado. Porque, para Descartes, ningún objeto de conocimiento es por naturaleza más oscuro que otro, sólo es más complejo, está más lejos de los principios evidentes. Los grados del saber no son, pues, ciencias específicamente diferentes, son las etapas de una misma ciencia.

«Y el último, hacer siempre enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviese seguro de no omitir nada.» La deducción consiste en pasar de un término a otro. Este paso sólo es riguroso si se hace «por un movimiento continuo y no interrumpido en ninguna parte del pensamiento». Porque debe tenerse no solamente la intuición de cada término, sino al mismo tiempo, la del vínculo que lo une al precedente y siguiente. Cuanto más rápido es el movimiento del espíritu, tanto mejor elimina toda intervención de la memoria que es fuente de error. En el límite se obtendría una visión global del objeto complejo, de toda la cadena de las verdades. De este modo se vuelve a la primera regla: la deducción parte de la intuición y a ella vuelve; a fin de cuentas no es más que una intuición desarrollada.

II. LA METAFÍSICA

Fuentes: la cuarta parte del *Discurso*, las *Meditaciones* y la primera parte de los *Principios*.

Descartes no cultiva la metafísica por sí misma, es decir, por la sola satisfacción de conocer la verdad, sino para asentar los fundamentos de la física, la cual, a su vez, es cultivada en vista

de las aplicaciones prácticas. En efecto, Descartes recoge la comparación estoica de la ciencia humana con un árbol: las raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que dan fruto son la mecánica, la medicina y la moral.

Para fundar una física matemática, Descartes juzga necesario sustituir la metafísica de Aristóteles que se enseña en las escuelas, pues esta metafísica admite en las cosas principios que no son cuantitativos: cualidades sensibles, formas sustanciales. La metafísica cartesiana tiene por objeto demostrar que el mundo material es extensión y sólo extensión, que los cuerpos son íntegramente comprensibles por la geometría, que todo en la naturaleza se explica mecánicamente, es decir, por la figura y el movimiento.

La deducción de la metafísica cartesiana es una de las alegrías del espíritu, pues se hace según «el orden». Sus tesis principales se encadenan como una serie de teoremas.

1. *La duda metódica.*

El primer paso de la filosofía es la duda. Esto es consecuencia de la regla de evidencia: es necesario deshacerse de los propios prejuicios y comprobar las propias certezas espontáneas, especialmente las adquiridas en nuestra infancia confiando en los sentidos. Pero es una tarea peligrosa que no puede ser aconsejada a todos. Por otra parte, el filósofo sólo tiene necesidad de llevarla a cabo una vez en su vida.

Descartes deja bien sentado que su duda es *metódica* y no escéptica. La diferencia radica en la finalidad. Los escépticos «sólo dudan por dudar», es decir, convierten la duda en fin, mientras que Descartes duda para encontrar la verdad, la duda, para él, sólo es un medio. Pero en el punto de partida no hay diferencia en cuanto a la extensión de la duda: se intentará ponerlo todo en duda, de manera que si se encuentra una verdad de la cual no se pueda dudar, ésta constituirá la prueba de que el escepticismo integral es imposible.

Sin embargo, hay dos regiones exentas de duda: la religión y la moral. La religión es revelada, sus verdades superan el entendimiento y, por tanto, no están sometidas a sus métodos. Además,

la religión es, ante todo, práctica, puesto que su finalidad es la de enseñarnos a ganar el cielo. La moral, por definición, es puramente práctica, no busca la verdad, sino el bien, no busca la contemplación de la verdad, sino la acción. Esto autoriza a constituir una moral provisional que permita vivir del mejor modo posible mientras el entendimiento esté sumergido en la duda. En el fondo esta doble exención se reduce a situar la duda en el orden teórico, o más exactamente a definirla como medio de buscar la verdad filosófica.

El argumento principal, que Descartes toma de los escépticos antiguos, excusándose, por otra parte, de «volver a mascar una carne tan común», es el *error*. Es el único motivo que invoca para rechazar como falsas todas las opiniones que hasta aquel momento había admitido sin crítica. Los sentidos nos engañan a menudo. Cometemos errores en los razonamientos más sencillos, finalmente todos los pensamientos que tenemos estando despiertos pueden presentársenos durante el sueño, y somos engañados por las ilusiones de nuestros sueños. Ahora bien, es prudente no confiar jamás en alguien que nos ha engañado aunque sólo sea una vez.

El punto delicado está en saber si la duda va a llegar hasta la evidencia. En las *Meditaciones,* Descartes utiliza un argumento que considera demasiado inquietante para hacerlo figurar en el *Discurso,* destinado al público en general: la *hipótesis del genio maligno*. Quizás «un genio maligno, tan listo y falaz como poderoso, me ha dado una naturaleza tal que me engaño incluso en aquellas cosas que me parecen más evidentes».

A esto, Arnauld objeta que si se considera seriamente esta hipótesis durante un solo instante se encierra uno definitivamente en la duda. En efecto, el único motivo que tendremos para considerar verdadero al *cogito,* es el de ser evidente; pero si la evidencia como tal está previamente afectada de un indicio de incertidumbre, se dudará del *cogito* y de cualquier otra evidencia. Por esto, en las respuestas a las objeciones, Descartes da un paso atrás. Declara que jamás ha querido atacar la evidencia presente, sino solamente el recuerdo de una evidencia pasada. En este caso se vuelve a la duda acerca de la memoria o la duda acerca del razonamiento, y no era necesaria la hipótesis del genio maligno.

Por otra parte, un joven llamado Burman anotó en un cuaderno, que se ha conservado, una conversación que mantuvo con Descartes. Le objetó que la hipótesis del genio maligno era intrínsecamente contradictoria, pues para ser autor de la naturaleza, el genio debe ser todopoderoso, pero si es todopoderoso es infinito, y por tanto, necesariamente bueno. A esto Descartes respondió que había tenido cuidado de poner en el texto el inciso: «si está permitido hablar de este modo». Lo cual nos parece pura y simplemente una retractación.

2. *El «cogito».*

«Pero mientras quería pensar de este modo que todo era falso, inmediatamente me di cuenta de que era necesario que yo que lo pensaba fuera alguna cosa; y dándome cuenta de que la verdad: *pienso, luego existo,* era tan firme y segura que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que buscaba.»

La duda es imposible ante esta evidencia concreta que presenta al mismo tiempo el hecho del pensamiento y la existencia del sujeto pensante.

Si se considera en primer lugar la fórmula de este argumento célebre se encuentran dos versiones. Una es: *si fallor, sum.* Que el genio maligno me engañe cuanto quiera, si me engaño, soy. Esta fórmula se encuentra ya literalmente en san Agustín. La otra, la clásica, es: *cogito, ergo sum.*

¿Es un razonamiento o una intuición? La forma gramatical, el empleo de la palabra «luego», harían pensar en un razonamiento. Y Descartes presenta, a veces, el *cogito* en forma de silogismo: para pensar es necesario existir, es así que yo pienso, luego existo. Y señalaba que no ha dudado nunca de la mayor, que es un principio evidente. Pero dice también que si bien el *cogito* puede expresarse mediante un razonamiento, no lo es, es una intuición: la captación inmediata de una naturaleza simple. Y de hecho, en el momento en que estamos, sólo una intuición puede ser considerada válida.

Esta intuición es el primer principio de la filosofía cartesiana.

¿Qué significa esto? Descartes distingue dos clases de principios: los principios abstractos o formales, como el principio de contradicción y los principios reales. Los principios formales son evidentes y dirigen el pensamiento, pero no nos dan a conocer ninguna cosa existente. Mientras que el *cogito* es la primera verdad de existencia: se apoya en la realidad y permite, a continuación, deducir otras existencias.

Finalmente, señalemos que el *cogito* es una primera justificación de la regla de evidencia. Teniendo una proposición verdadera, sabemos con ello cuál es el criterio de verdad. Ahora bien, lo que me hace juzgar verdadero al *cogito,* es únicamente que «veo claramente que para pensar hay que existir». Por consiguiente, «juzgué que podía aceptar como regla general que las cosas que concebimos con toda claridad y distinción son verdaderas». Sin embargo, no hemos encontrado aún el fundamento último, pues no podemos estar absolutamente ciertos de ninguna verdad si no nos hemos remontado hasta Dios.

3. *El yo.*

Sé que existo, pero no sé aún quién o qué soy. Después de la pregunta *an est,* viene la pregunta *quid est.*

Lo que ante todo se da en el *cogito* es el pensamiento: es inmediatamente conocido por la conciencia. De ello se sigue que hay identidad entre el pensamiento y la conciencia, o lo que es lo mismo, que no hay pensamiento inconsciente. Para Descartes es una simple definición nominal: «Con el nombre de pensamiento entiendo todo lo que sucede en nosotros de manera que somos inmediatamente conscientes de ello.» Por tanto, sentir, imaginar, querer, son pensamientos, como lo es la duda.

Pero el yo no se reduce al fenómeno psicológico del pensamiento, es una «cosa pensante», «una sustancia cuya esencia entera o naturaleza es la de pensar». Hobbes, Kant y todos los idealistas modernos ven un paralogismo en el paso del pensamiento como fenómeno al yo como sustancia pensante, y hacen responsable de ello a la formación escolástica de la que Descartes no logró desprenderse completamente. Pero es esencial para la filosofía car-

tesiana que la intuición llegue más allá del puro fenómeno, que alcance el ser. Las palabras «cosa» y «sustancia» designan este ser.

El yo es, pues, un alma. El término todavía es aristotélico y se adapta bastante mal a la filosofía cartesiana. Porque el término alma significa propiamente el principio de vida de un cuerpo organizado. Ahora bien, para Descartes el yo revelado en el *cogito* no es el principio de vida de un cuerpo, es espíritu puro. Descartes escribe en las *Meditaciones:* «Yo o mi espíritu»; es la palabra justa. En efecto, el alma es una sustancia espiritual totalmente distinta del cuerpo. Pues todavía dudamos de la existencia de los cuerpos y estamos ya seguros de la existencia del espíritu. Por tanto, el espíritu, comparado con el cuerpo, es más conocido, más evidente, y más cierto, *cognitu prior, evidentior et certior.*

El alma es inmortal, por lo menos en el sentido de que su existencia no está en modo alguno ligada a la del cuerpo. En realidad, Descartes no dice ni una palabra acerca de la inmortalidad del alma en las *Meditaciones;* también cambió el título a partir de la segunda edición, y en lugar de: «Donde se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma», puso: «Donde se demuestra la existencia de Dios y la distinción de alma y cuerpo». Pero tiene razón cuando afirma que de hecho ha dado la demostración de la inmortalidad.

Finalmente hay que señalar aquí que el alma posee ideas innatas. Posee, en particular, una idea de Dios como ser perfecto, y es lo que permitirá al alma elevarse a Dios, según el movimiento de la filosofía agustiniana.

4. *Dios.*

El primer punto que debe ser considerado es la existencia de Dios; el segundo, su naturaleza o sus atributos.

Descartes da tres pruebas de la existencia de Dios: dos por el principio de causalidad; la tercera, que se denomina desde Kant el «argumento ontológico», por el análisis de la idea de perfección.

El movimiento de las dos primeras pruebas es clásico: se parte de un ser contingente dado en la experiencia y se llega a Dios apoyándose en el principio de causalidad. Lo propio de Descartes

es el punto de partida de sus pruebas. Mientras que en santo Tomás es la experiencia sensible la que nos proporciona los datos evidentes, en Descartes el único punto de partida posible es el yo con sus ideas, puesto que ignoramos aún si existe otra cosa.

Las dos pruebas se distinguen sólo por un matiz. La primera parte de la existencia en mí de la idea del ser perfecto; la segunda tiene su punto de partida en mí, que tengo la idea del ser perfecto.

Primera prueba. Tenemos la idea de un ser perfecto por el solo hecho de darnos cuenta de que es imperfecto dudar. ¿De dónde proviene esta idea? No puede proceder de mí porque en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto. Admitir que lo más perfecto provenga de lo menos perfecto, sería admitir que algo proviene de nada, lo cual es absurdo. La causa de la idea de perfección no puede ser otra que el mismo Ser perfecto.

Segunda prueba. Soy imperfecto, puesto que dudo, y tengo la idea de perfección. Por consiguiente, la poca perfección que poseo no viene de mí, pues si fuera capaz de darme una perfección me habría dado todas las perfecciones que concibo. Dependo, pues, de una causa que posee por sí misma toda perfección.

El argumento ontológico. En el *Discurso* parece hallado como por casualidad. En realidad, esta prueba es la que concuerda mejor con el sistema, pues las dos primeras son razonamientos, y podemos preguntarnos si Descartes tiene derecho de fiarse de ningún razonamiento en el momento en que los hace. El argumento ontológico, por el contrario, es como una sencilla prolongación de la intuición que ha dado la existencia del yo.

Su punto de aplicación es la idea del ser perfecto. De la misma manera que está comprendido en la idea de triángulo que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, así también está comprendida en la idea del ser perfecto su existencia, puesto que la existencia es la primera de las perfecciones.

El análisis de la idea de triángulo no permite afirmar la existencia de ningún triángulo, pero el análisis de la idea del ser perfecto obliga a afirmar que éste existe: negarlo sería una contradicción, el ser perfecto no sería perfecto.

No es la primera vez que este argumento aparece en la historia. Constituye como una línea divisoria entre las grandes filosofías. San Anselmo fue el primero en formularlo. Dijo: «Dios es un ser tal que no puede concebirse otro mayor; ahora bien, es más existir en el espíritu y en realidad que en el espíritu solamente; por tanto, Dios existe.» Y el hombre que dice en su corazón: «No hay Dios», es verdaderamente un insensato, como lo declara el salmo 52: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.*

El argumento de san Anselmo fue criticado por Gaunilón, y más tarde por santo Tomás; el de Descartes por Gassendi, y luego por Kant. Santo Tomás y Kant están de acuerdo en la idea de que no se puede deducir la existencia real por el simple análisis de una esencia o de un concepto. Porque el concepto, siendo abstracto, deja a un lado los caracteres concretos y la existencia de su objeto. Cierto, pero ni en san Anselmo ni en Descartes la base del argumento es un concepto abstraído de lo sensible como lo entiende Aristóteles, ni un concepto puro como lo concibe Kant; es una idea innata, que no es otra cosa, en el fondo, que una intuición confusa de la esencia divina. Desde esta perspectiva parece que el argumento es válido, puesto que consiste sólo en esclarecer un conocimiento que ya se tenía. No es una prueba, pero precisamente ésta no se necesita, puesto que se tiene ya una intuición. Por tanto, el «argumento ontológico» es válido si se da como el desarrollo de una idea, y no lo es si se presenta como análisis de un concepto. En cuanto a saber si tenemos una idea innata de Dios, es otra cuestión, y es de temer que la respuesta será negativa.

Consideremos ahora la naturaleza de Dios. Descartes enumera brevemente los atributos clásicos, pero insiste sobre la causalidad y la veracidad de Dios.

Dios es «causa de sí». «Obra con respecto a su ser lo mismo que una causa eficiente respecto de su efecto.» Esta noción de *ens causa sui,* que parecía intrínsecamente contradictoria a santo Tomás, expresa en Descartes el dinamismo de la aseidad: Dios no es solamente su propia razón de ser, sino también su propia causa, se engendra a sí mismo, su esencia produce su existencia. Esta idea viene de que Descartes considera el principio de causalidad

como absoluto, es decir, según él, el principio de causalidad no sólo es válido para todo ser contingente, sino para todo ser, incluso para Dios.

Dios es causa del mundo, es decir, es creador. La originalidad de Descartes se reduce a dos puntos: la creación de las «verdades eternas» y la «creación continua».

Según Descartes, Dios crea libremente no sólo la existencia de las criaturas, sino también sus esencias, y las leyes necesarias del ser, los principios primeros, la distinción del bien y del mal. Por ejemplo, el círculo cuadrado es imposible en virtud de un libre decreto de Dios. Según santo Tomás, la omnipotencia de Dios sólo tiene sentido en el ámbito de lo posible, el cual no depende de su voluntad, sino de su inteligencia y más profundamente de su ser. Dios no puede crear un círculo cuadrado, no por falta de poder, sino porque un círculo cuadrado no puede existir. Para Descartes, decir que Dios no puede realizar los contradictorios es poner un límite a su libertad y a su omnipotencia. «Las verdades que llamamos eternas han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que las demás criaturas. En efecto, afirmar que estas verdades son independientes de Dios, es hablar de Él como de un Júpiter o de un Saturno, sujetándolo a la Estigia o al Destino.» Sin embargo, Descartes admite que Dios no puede crear otro Dios, o seres independientes de Él. Por tanto, limita la libertad divina. Además, la inmutabilidad de Dios nos garantiza que no cambiará las leyes que ha establecido libremente: no hay que temer que un día surja un círculo cuadrado; el matemático puede estar tranquilo.

Finalmente, Dios es causa permanente del mundo. Decir que Dios conserva en la existencia el mundo que ha creado, es una tesis clásica. Pero Descartes le da un nombre y un sentido nuevos. Pues la noción de «creación continuada» no es idéntica a la de «conservación». La diferencia proviene de la concepción que se tenga del tiempo. Para la Escuela el tiempo es continuo; el espíritu puede dividirlo infinitamente sin encontrar jamás un instante indivisible. Para Descartes el tiempo es una sucesión discontinua de instantes. Como un instante no depende del que le precede, Dios debe crear, o recrear, el mundo en cada instante.

La verdad divina tiene una función considerable en la metafísica cartesiana. Dios no puede engañar, pues el engaño proviene siempre de algún defecto. De ello se sigue que la luz natural del espíritu es recta, no viciada o perversa, puesto que es creada por Dios.

Sólo ahora queda definitivamente fundado el criterio de evidencia: no es posible que me equivoque en las cosas que me parecen evidentes porque el error provendría de Dios. La veracidad divina garantiza, pues, el valor de las ideas claras y distintas: lo que concibo claramente es tal como me lo presento. El error no puede tener otra causa que nuestra imperfección, es decir, la oscuridad de nuestras ideas y la precipitación de nuestro juicio.

Esta tesis plantea un problema difícil a los historiadores, el problema del «círculo cartesiano» o problema de «la ciencia del acto». Porque se confía en la evidencia para probar a Dios, pero es Dios quien garantiza el valor de la evidencia. Y Descartes declara formalmente que un ateo no puede tener ciencia cierta de ninguna cosa porque desconoce que su naturaleza es creada por un Dios bueno y verídico. ¿No existe ahí un círculo vicioso? La objeción se le hizo a Descartes y respondió: «No he caído en esta falta que los lógicos llaman círculo.» Según nuestro parecer, hay círculo. pero este círculo no es vicioso. Se trata simplemente de un análisis: se toma la evidencia como un hecho, y de ella se pasa al principio que la funda o que la explica. El criterio de evidencia permite probar a Dios, y Dios explica el criterio. Un ateo no puede dudar de sus evidencias más que cualquier otra persona, pero no sabiendo por qué son verdaderas sus evidencias, su conocimiento no es «científico».

5. *El mundo.*

Ya no nos queda más que demostrar o deducir la existencia del mundo material, del cual, de momento, aún hay que dudar.

La esencia de las cosas materiales no puede ser otra que la *extensión* geométrica. En efecto, las cualidades sensibles son oscuras y confusas; sólo la idea de extensión, que es innata como la idea de Dios, es clara y distinta. Por tanto, servirá de base para

la prueba. Pero no se puede pasar inmediatamente de la idea a la existencia, como se hace con Dios, pues la idea de extensión no contiene la existencia de su objeto. La prueba se hace por eliminaciones sucesivas de las causas posibles de la idea.

En primer lugar, la idea de los cuerpos no puede ser producida por nuestro espíritu. En efecto, no tenemos conciencia de producir esta idea; por el contrario, tenemos conciencia de no producirla y de comportarnos pasivamente respecto de ella. Ahora bien, la conciencia es coextensiva al pensamiento.

En segundo lugar hay que mostrar que la causa de la idea de cuerpo es un cuerpo. Tres hipótesis son posibles: esta causa podría ser Dios, un espíritu distinto del mío o un cuerpo. Pero no tenemos ningún medio de conocer la producción de la idea por Dios o por un espíritu, y por el contrario, tenemos una inclinación natural a creer que es producida por un cuerpo. Por consiguiente, Dios nos engañaría si la idea de cuerpo proviniese de algo que no fuera un cuerpo.

Conclusión: existe una sustancia cuya esencia es ser extensión. Los diversos cuerpos son determinaciones de la extensión, de donde se sigue que toda la física no es más que geometría.

Así pues, ¿carecen de valor los sentidos? No, pero su función es puramente práctica o pragmática: no nos informan acerca de qué sean las cosas en sí mismas, o acerca de su naturaleza, nos enseñan sólo en qué son útiles o nocivas al compuesto humano. Las cualidades sensibles (colores, sonidos, etc.) no son formalmente objetivas, no existen tal como las percibimos; pero tienen un fundamento real, a saber, la forma y el movimiento de los cuerpos.

III. LA CIENCIA

La finalidad de la metafísica era la de fundar la física matemática. Este objetivo ha sido alcanzado, puesto que se ha demostrado la existencia de cosas materiales cuya esencia se reduce a la extensión. Una vez eliminadas de la realidad las formas sustanciales de Aristóteles y todo elemento cualitativo, la física puede desarrollarse *more geometrico*. Veamos algunos puntos principales.

1. *La física.*

«Pero el orden que he seguido hasta aquí ha sido el siguiente: primeramente he tratado de hallar de un modo general principios o primeras causas de todo lo que existe o puede existir en el mundo, sin considerar para esto nada más que a Dios su creador, ni obtenerlas, por otra parte, sino de ciertos gérmenes de verdades que hay naturalmente en nuestras almas. Después he examinado cuáles eran los efectos primeros y ordinarios que podían deducirse de estas causas; me parece que por este camino he encontrado cielos, astros, una tierra, e incluso sobre la tierra agua, aire, fuego, minerales...»

Es evidente que la física cartesiana se desarrolla a priori. ¿Cómo, por ejemplo, los principios más generales de todo lo que existe o puede existir en el mundo se deducen de Dios? Muy sencillamente. Siendo Dios inmutable, la cantidad de movimiento debe ser constante en el universo. «Dios, por su concurso ordinario, debe conservar en el universo la misma cantidad de movimiento y reposo que puso en él al crearlo.» Y por la misma razón, cada cosa «permanecerá en el estado en que está mientras nada la cambie»; dicho de otro modo, un cuerpo permanece en el mismo estado de reposo o de movimiento mientras no se ejerza sobre él una fuerza. De este modo, los dos primeros principios de la física cartesiana son deducidos a priori: el principio de la conservación del movimiento y el principio de inercia.

Después de esto podría creerse que la experiencia no tiene ninguna función en el desarrollo de la ciencia. Sería un error. La experiencia interviene cuando se llega a los efectos particulares. Porque, dado un principio general, el espíritu deduce de él diversas consecuencias igualmente posibles, pero no puede saber a priori cuál ha realizado Dios efectivamente. Sólo la experiencia puede enseñárnoslo. Así la función de la experiencia no es proporcionar un objeto al pensamiento, pero es indispensable para dar a un pensamiento determinado, y no a otro, un indicio de existencia.

Es evidente también, que la física cartesiana sólo admite una explicación mecanicista de los fenómenos, según la forma y el movimiento. Pero deben señalarse dos puntos. En primer lugar,

el movimiento no puede ser para Descartes lo que era para Aristóteles, el paso de la potencia al acto. En una concepción geométrica del mundo, el movimiento es puro desplazamiento en el espacio con relación a puntos de referencia que se suponen inmóviles. El movimiento es «el paso de un cuerpo de la vecindad de aquellos que lo tocan y que consideramos en reposo, a la vecindad de otros».

Por otra parte, la ciencia cartesiana excluye la búsqueda de las causas finales. «El mayor vicio de Aristóteles es extraer argumento del fin.» Descartes admite sin dificultad que existe la finalidad en el mundo, pues Dios es la causa final de todas las cosas como es también su causa eficiente. Pero es la única finalidad que reconoce, y como no podemos comprender los designios de Dios, la búsqueda de los fines en la naturaleza es inútil y temeraria.

2. *La psicología.*

Toda la antropología cartesiana descansa sobre la distinción del cuerpo y del alma; el cuerpo es una sustancia cuya esencia es la extensión y el alma una sustancia cuya esencia es el pensamiento.

El cuerpo, considerado en sí mismo, depende de la física. Es una especie de autómata, se explica totalmente por las leyes del movimiento. De aquí proviene la teoría de los «animales máquinas». Pues los animales no piensan; la prueba está en que no hablan y que no obran con conocimiento. Y si no piensan, no tienen alma, son sólo máquinas.

El alma es espíritu puro. En cuanto pasiva, contemplando las ideas, es entendimiento. En cuanto activa, voluntad.

Descartes distingue tres clases de ideas según su origen. 1.° Las que son forjadas por la imaginación, como la de centauro o de quimera, son ideas «ficticias». 2.° Las que provienen del exterior por los sentidos, como las sensaciones de color o de calor, son ideas «adventicias». 3.° Finalmente las ideas innatas, la idea de Dios y la idea de extensión, que son las únicas que tienen una función en la metafísica, porque son las únicas claras y distintas.

Algunas expresiones empleadas por Descartes podrían hacer creer que las ideas innatas están en acto, completamente formadas en el espíritu: «Las extraigo, en cierto modo, del tesoro de mi

espíritu.» Pero cuando trata la cuestión más detenidamente, declara expresamente que las ideas no están en acto, están sólo en potencia. como la generosidad es innata en ciertas familias; tenemos el poder de extraerlas de nuestro fondo. No hay, por tanto, gran diferencia entre la concepción cartesiana y la concepción leibniziana del innatismo; en ambos casos, el innatismo es virtual. Además es notable ver que Descartes llama «ideas» a las simples sensaciones. Estas impresiones son «adventicias», son confusas, pero sin embargo son ideas. Esta manera de hablar pasará a toda la escuela empirista. El término idea es, pues, muy amplio, equivale al de representación, que es de origen alemán y reciente, y significa la presencia de un objeto cualquiera al espíritu.

Para Descartes, el conocimiento no es una actividad, sino una pasividad. La única función activa del espíritu es la voluntad. Como el juicio es claramente un acto, Descartes lo separa del entendimiento y lo vincula a la voluntad. El juicio es un acto de voluntad. A esta teoría del juicio se la llama voluntarista.

La voluntad es libre. El «poder de elegir» o «libre arbitrio» es un hecho: «Lo experimentamos y lo sentimos en nosotros mismos.» Es tan grande que «no concibo la idea de otra cosa más amplia y más extensa». Con ello afirma que la libertad es infinita, es igual a la de Dios. Finalmente, la indiferencia no es más que el grado más bajo de la libertad: «Tanto mejor y más libremente escogeré la verdad y el bien, cuanto más me los dé a conocer la razón o cuanto más disponga Dios desde dentro mi voluntad.»

El problema más espinoso de la antropología cartesiana es el de la unión de alma y cuerpo. Descartes plantea el problema con firmeza. Que el hombre sea uno, es una «naturaleza simple», un dato de intuición del que no se puede dudar. Afirma también que el alma no está en el cuerpo como un piloto en la nave. Llega incluso a emplear las expresiones de la Escuela: el alma está unida «real y sustancialmente» con el cuerpo, el alma es incluso «forma sustancial del cuerpo». Parece, pues, que todo va bien. La dificultad está en que estas nociones escolásticas no tienen ya ningún sentido en una filosofía en la que el alma y el cuerpo son dos sustancias completas. Por tanto, surge un conflicto entre dos evidencias: la distinción y la unión; y esta antinomia no puede deshacerse. Des-

cartes la admite francamente en una carta a la princesa Isabel: «No me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir distintamente y a la vez la distinción entre alma y cuerpo y su unión; porque para ello es necesario concebirlos como una sola cosa y a la vez concebirlos como dos, lo cual es contradictorio.» La unidad del hombre es, pues, un hecho irracional, es lo que en lenguaje moderno se llamaría un misterio.

Sea como sea, el alma tiene su sede principal en la «glándula pineal», que se encuentra entre los dos hemisferios del cerebro. Desde allí impera los movimientos de los miembros. En efecto, los «espíritus animales», materia muy sutil, se calientan en el corazón y suben al cerebro. La acción del alma consiste en orientar la glándula pineal de forma que los espíritus animales pasen a un canal determinado y vayan a mover un determinado miembro.

Spinoza trata esta teoría sin ninguna contemplación. «En verdad, no puedo dejar de asombrarme de que un filósofo, después de haber tomado la firme resolución de deducir sólo principios conocidos por sí mismos, y de no afirmar nada que no conciba clara y distintamente, después de haber reprochado a menudo a los escolásticos querer explicar las cosas oscuras por cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión de alma y cuerpo? ¿Qué concepción clara y distinta tiene de un pensamiento vinculado estrechamente a una pequeña porción de extensión?» [1].

IV. LA MORAL

A Descartes nunca le gustó tratar públicamente cuestiones de moral. porque, dice él, «no hay otra materia en la que los astutos puedan encontrar con mayor facilidad pretextos para calumniar». Pero no por eso deja de ser la moral una pieza principal del sistema cartesiano.

Tiene dos formas: una moral «provisional» y una moral definitiva. La finalidad de la primera es vivir del mejor modo posible

1. *Ethique*, v, prefacio.

mientras el entendimiento sea presa de la duda; por tanto, es puramente práctica, es decir, sin fundamento teórico. La segunda deriva de la metafísica y constituye el grado supremo de la sabiduría.

1. *La moral provisional.*

La moral provisional está expuesta en la tercera parte del *Discurso*. Contiene cuatro máximas.

1.° «Obedecer las leyes y las costumbres de mi país.» El conformismo social es una necesidad práctica. Engloba a la religión en cuanto que es una institución social, una tradición establecida. Se extiende a las opiniones medias comúnmente aceptadas por la gente sensata, pues lo mejor que se puede hacer mientras no se tiene certeza es confiar en los hombres prudentes.

2.° «Ser tan fuerte y tan resuelto en mis acciones como pueda.» Poco importa que la decisión descanse sobre una opinión solamente probable, o incluso casual. Como las acciones de la vida a menudo no pueden aplazarse, una decisión cualquiera será siempre mejor que la indecisión, y la perseverancia en la ejecución será siempre mejor que la inconstancia.

3.° «Intentar siempre antes vencerme a mí que a la fortuna, y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo.» Descartes tomó este precepto de los estoicos. Epicteto distinguía entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros; y enseñaba que sólo nuestros pensamientos estaban totalmente en nuestro poder; de suerte que gobernando sus pensamientos, el hombre puede sustraerse al imperio de la fortuna y rivalizar en felicidad con Dios. Descartes hace abstracción de la doctrina panteísta que servía de fundamento a esta doctrina entre los estoicos. Para él, este precepto expresa el único camino que tiene el hombre para llegar a estar «contento», es decir, satisfecho y feliz.

4.° «Emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pueda en el conocimiento de la verdad siguiendo el método que me había prescrito.» Este último precepto es la justificación de los tres anteriores, pues éstos sólo tienen sentido como medios de vivir bien mientras se busca la verdad. Y su propia justificación

es que el conocimiento del verdadero bien lleva de suyo una conducta justa, según el principio de Sócrates que dice que «basta juzgar bien para obrar bien».

2. *La moral definitiva.*

Descartes no redactó jamás su moral definitiva. Esboza sus rasgos principales en una serie de cartas a la princesa Isabel. En conjunto puede decirse que es una moral cristiana, puesto que deriva de la metafísica que ha demostrado la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Contiene tres preceptos que corresponden a los tres últimos de la moral provisional. La diferencia consiste solamente, pero esto es capital, en que el espíritu está ya en posesión de la verdad.

Por lo mismo, las máximas de la moral provisional son traspuestas, transformadas, transfiguradas, y la primera desaparece, puesto que se basaba en la suposición de que se ignoraba dónde estaba el bien.

1.° Que el hombre intente siempre servirse del mejor modo posible de su razón para conocer la bondad de Dios, la inmortalidad de su alma, la magnitud del universo, y el vínculo que une al individuo con la sociedad. La contemplación de la verdad sustituye ahora a su búsqueda. Y es indispensable para poner al alma en las disposiciones exigidas por la vida moral. Así la contemplación de Dios engendra naturalmente el amor, el abandono y la alegría; la de nuestra alma suprime el temor de la muerte y engendra el desprendimiento del mundo.

2.° Que el hombre «tenga una firme y constante resolución de ejecutar todo lo que su razón le aconseje, sin que sus pasiones o sus apetitos le desvíen de ello; y creo que la virtud consiste en la firmeza de esta resolución». Las decisiones no se toman ahora al azar, no son dictadas por la razón, de suerte que la virtud consiste en la disposición de la voluntad a seguir en todo a la razón. Como la ciencia, por consiguiente, la virtud es una; no queda especificada por sus objetos, por el contrario, es siempre la misma, cualesquiera que sean los objetos a los que se aplica. La virtud cartesiana tiene un nombre: la generosidad.

3.º No desear lo imposible y no arrepentirse de los propios errores. El primer punto es una simple repetición de la idea estoica. El segundo se justifica por la resolución de usar del mejor modo posible la propia razón, pues en esta hipótesis el error no es culpable y no hay que arrepentirse de él.

Estos tres preceptos forman un todo. Su aplicación, que es la sabiduría, no puede dejar de conducir al hombre a la más elevada alegría del espíritu.

V. LOS DESTINOS DEL CARTESIANISMO

La herencia legada por Descartes se compone de dos partes muy diferentes, pero de igual importancia: algunas ideas directrices en las que, más o menos, se inspirará toda la filosofía moderna, y algunas dificultades que sus sucesores se esforzarán en resolver.

1. *El espíritu cartesiano.*

El espíritu cartesiano está constituido ante todo por la idea de la matemática universal. Las matemáticas son el tipo único y perfecto de la ciencia, de suerte que el conocimiento es científico en la medida en que es matemático. Y las matemáticas son aplicables a la totalidad de la realidad porque no hay nada en la naturaleza que no sea de orden cuantitativo. A esta doble tesis puede llamársela de postulado racionalista, pues reduce al mínimo, por no decir a nada, el papel de la experiencia, y más profundamente porque subordina el objeto al espíritu y hace del espíritu humano la regla a priori del ser. De este modo la «revolución cartesiana» preludia la «revolución kantiana».

Muy cerca de la idea matemática, apenas discernible, está la idea de una *filosofía lineal.* Porque, siendo las matemáticas el único modo riguroso de pensar, la misma filosofía debe conformarse con ellas. Si quiere ser una ciencia, debe proceder «en orden», es decir, encadenar sus proposiciones como la geometría sus teoremas. Así es cartesiano todo filósofo que se cree obligado a encontrar una primera verdad de la que todas las demás se deducirán a priori.

La *idea crítica* es quizá la que más profundamente ha marcado a la filosofía moderna. El problema crítico concierne al valor o al alcance de nuestras facultades de conocimiento. Lo que es característico del cartesianismo es el lugar concedido a este problema y el método escogido para resolverlo. Según Descartes, el problema del conocimiento es el *primero* que debe considerar el filósofo que intenta conducir ordenadamente sus pensamientos. En efecto, no se puede conocer nada con certeza antes de conocer la inteligencia, porque gracias a ella conocemos todo lo demás. Y el método apropiado para resolver el problema crítico es la *duda*, porque es el único medio de eliminar todo prejuicio. Pero la duda se refiere ante todo a los sentidos, de suerte que la evidencia sensible se encuentra definitivamente recusada y la verdad sólo puede surgir de las luces de la razón.

Finalmente, el *cogito* es la fuente de todo el idealismo moderno, puesto que significa que el pensamiento es la única realidad dada inmediatamente al espíritu, y que cualquier otra realidad debe ser deducida de aquélla. Descartes, ciertamente, no es idealista, puesto que partiendo del pensamiento pone al espíritu como sustancia pensante y demuestra, a continuación, la existencia de Dios y la del mundo. Pero la semilla ha sido sembrada. Pues nadie, excepto Locke y algunos escolásticos que se creen progresistas, recogerán la prueba cartesiana de la existencia del mundo. Y poco a poco se irá descubriendo que si se analiza el pensamiento, el ser que se encontrará será siempre ser pensado, no será el ser real existente en sí.

2. *Las dificultades del cartesianismo.*

Descartes dejaba a sus «sobrinos», como dice él, no sólo algunas ideas directrices, sino un difícil problema para resolver. Ahora bien, un buen problema es un bien, porque excita la reflexión y estimula el ingenio. Puede decirse que es cartesiano todo filósofo que consiente en tomar en consideración el problema cartesiano. Un filósofo no cartesiano, tomista por ejemplo, declarará limpiamente que es un pseudoproblema y que debe dejarse para aquel que lo ha planteado, así como el conjunto de la filosofía que le ha

llevado a plantearlo. La mayor dificultad del cartesianismo es el *dualismo*. Se presenta en dos aspectos: metafísico y crítico.

Desde el punto de vista *metafísico* el dualismo consiste en definir el cuerpo y el alma como dos sustancias completas, heterogéneas e incluso opuestas en cuanto a la esencia. La dificultad está en explicar su unión. Descartes la afirma como un hecho, y luego abandona la partida, como dirá Leibniz, porque no puede tomarse en serio el recurso que hace *in extremis* a la teoría aristotélica del alma «forma sustancial» del cuerpo.

Desde el punto de vista *crítico*, la dificultad consiste en hacer la unión entre las ideas y las cosas. Las ideas son modos del pensamiento, las cosas modos de la extensión: no hay nada común entre los dos términos. Por esto las ideas no son producidas por las cosas, esto es imposible; son innatas, el espíritu las extrae de su propio fondo. Además las ideas son el único objeto inmediatamente alcanzable por el espíritu. El problema consiste entonces en pasar de la inmanencia a la trascendencia, de las ideas en nosotros a las cosas en sí. No es desacertada la denominación de «problema del puente». Pero es insoluble porque carecemos de medios para saber si nuestras ideas se conforman con las cosas. Como las cosas no nos son dadas inmediatamente, jamás podremos comparar nuestras ideas con las cosas, sino solamente nuestras ideas entre sí.

El problema de la unión de alma y cuerpo y el problema de la relación del pensamiento con el ser serán los problemas principales de las grandes metafísicas salidas de Descartes.

3. *Desarrollo del cartesianismo.*

Históricamente nace de Descartes una doble corriente de pensamiento: el racionalismo y el empirismo.

La corriente *racionalista* está en la línea del cartesianismo, lo prolonga, aunque no sin modificaciones profundas. Lo ilustran los grandes discípulos: Spinoza (nacido en 1632), Malebranche (nacido en 1638) y Leibniz (nacido en 1646). En conjunto resuelven el problema cartesiano con una teoría teológica.

La corriente *empirista* se presenta como adversaria de Descartes porque rechaza la teoría de las ideas innatas. Pero por esto

mismo depende de Descartes, y en último término, no es ni más ni menos adversaria o discípula que la corriente racionalista. Los principales representantes del empirismo son Locke (nacido en 1632), Berkeley (nacido en 1685) y Hume (nacido en 1711).

Pero antes de abordar el desarrollo histórico del cartesianismo, hay que decir por lo menos algunas palabras de un pensador de primera línea que no pertenece a ninguna escuela: Pascal.

CAPÍTULO SEGUNDO

PASCAL

Bibliografía. Las obras completas de Pascal han sido editadas por BRUNSCHVICG, GAZIER y BOUTROUX en 14 volúmenes (Hachette). La pequeña edición BRUNSCHVICG, *Pensées et Opuscules*, es suficiente para un estudio ordinario (Hachette). Traducciones castellanas: *Pensamientos,* Madrid 1962; *Opúsculos,* Madrid 1950; *Pensamientos, Cartas provinciales,* Madrid 1933; *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos,* Barcelona 1965. Sobre Pascal, hay que empezar por leer BOUTROUX, *Pascal* (Hachette), y a continuación CHEVALIER, *Pascal* (Plon); en castellano: M.F. SCIACCA, *Pascal,* Barcelona 1955, y A. VALENSIN, *Selecciones sobre Pascal,* Madrid 1963.

Biografía. La fuente principal es la *Vie de Monsieur Paschal,* escrita por su hermana Gilberte Périer poco después de su muerte.

Blas Pascal nació en Clermont-Ferrand en 1623. Tenia dos hermanas, Gilberte, mayor que él, y Jacqueline, más pequeña. Su madre muere en 1626 y es educado por su padre, que traslada su residencia a París en 1631. Era un niño sumamente precoz, de tal manera que su padre estaba asustado de su inteligencia.

Empieza muy pronto sus trabajos científicos. El *Essai sur les coniques* data de 1639; las *Expériences nouvelles touchant le vide,* de 1647, y de esta época es también el *Traité de l'équilibre des liqueurs,* que no se publicó hasta después de su muerte.

En 1646 se sitúa su primera conversión, y probablemente la *Prière pour le bon usage des maladies.* En 1652 Jacqueline entra en Port-Royal, y Pascal empieza a frecuentar el mundo, especialmente el caballero Méré, el duque de Luynes, y el salón de la marquesa de Sablé, donde nació el *Discours sur les passions de l'amour,* cuya atribución a Pascal es discutida.

La segunda y definitiva conversión tiene lugar en la noche famosa del 23 de noviembre de 1654, de la que el *Mémorial* conserva un emotivo recuerdo. Como consecuencia, Pascal se retira a Port-Royal. En 1656-1657 interviene en las luchas doctrinales suscitadas por el jansenismo publicando

las *Provinciales*. En el seno de Port-Royal expone sus ideas directrices en el *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, pero su principal preocupación es la de recoger apuntes en vista a una *Apologie de la religion chrétienne*. Muere el 19 de agosto de 1662.

Pascal es un genio universal que no puede encerrarse en ningún marco. Es también un genio fulgurante. No es un maestro seguro, reflexivo, equilibrado, pero lanza rayos que incitan a pensar.

Quisiéramos presentar en primer lugar los aspectos diversos del genio de Pascal, y esbozar luego una síntesis de su pensamiento alrededor del fragmento de los «tres órdenes».

I. ASPECTOS DEL GENIO DE PASCAL

No hay casi ningún campo de la cultura humana en el que Pascal no haya brillado. Dejando a un lado su valor literario, echaremos una sencilla mirada sobre sus actividades de pensador.

1. *El matemático.*

Pascal hace varios descubrimientos importantes en el campo de la matemática. Al inventar el «triángulo aritmético», inaugura el cálculo combinatorio (calcular todas las combinaciones posibles entre un número dado de términos). Al enunciar la «regla de las partidas» inaugura el cálculo de probabilidades (en un juego de azar interrumpido antes del final de la partida, repartir equitativamente las apuestas de cada jugador). En su *Essai sur les coniques*, reduce a una fórmula única todas las figuras que puede engendrar la intersección de un cono por un plano. Al resolver el problema de la «ruleta», pone las bases del cálculo infinitesimal (calcular el área descrita por un clavo clavado en una rueda cuando esta rueda avanza una vuelta).

Al mismo tiempo, Pascal reflexiona sobre su actividad de matemático y dibuja los grandes rasgos de lo que podría llamarse una filosofía de las matemáticas. Está contenida en el pequeño tratado inacabado *De l'esprit géométrique*. En él, Pascal se muestra cartesiano al declarar que la geometría es la más perfecta de las ciencias. Se muestra incluso más racionalista que Descartes cuando afirma que el ideal sería definir todos los términos y demostrar

todas las proposiciones. Pero ve muy bien que este ideal es irrealizable: la geometría parte necesariamente de términos indefinibles y de proposiciones indemostrables que son objeto de intuición; y ésta es exactamente la posición de Descartes. Pero Pascal empieza a separarse de Descartes con la observación de que la geometría, en cuanto aborda el infinito, demuestra por el absurdo proposiciones incomprensibles. Y aumenta la distancia concediendo un apartado en su método al «arte de persuadir» o de agradar, que se dirige a la voluntad, arte más útil y más sutil que «el arte de convencer» o de demostrar, que se dirige al entendimiento.

2. *El físico.*

El descubrimiento esencial de Pascal en este terreno es el de la presión atmosférica, y en consecuencia la del vacío, gracias a los experimentos de la Tour Saint-Jacques y del Puy de Dôme. Después generaliza su descubrimiento y formula el principio que lleva su nombre, que impera en toda la hidrostática.

Reflexionando sobre su actividad de físico esboza una filosofía de las ciencias naturales que está contenida en el *Fragment d'un traité du vide*. Su tesis es que «los experimentos son los únicos principios de la física». En esto se opone a Descartes. Pero su intención no es tanto la de excluir la deducción matemática como la de excluir la autoridad de Aristóteles. En esto coincide con Descartes. Al mismo tiempo toma posición en la disputa de los antiguos y los modernos. La humanidad, dice, «debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente». Para el conocimiento de la naturaleza, los antiguos representan la infancia de la humanidad, porque son los modernos quienes han acumulado la experiencia de los siglos.

3. *El moralista.*

Pascal es moralista, tanto en el sentido propio como en el sentido amplio de la palabra.

En el dominio de la moral tiene una intervención brillante, aunque muy discutible, con las *Provinciales*. No sólo ataca la moral

de los jesuitas, que considera relajada, y que quizá lo estaba en algunos puntos, sino incluso los principios de la moral aplicada: la casuística y el probabilismo. Cree posible, incluso considera obligatorio, que las reglas morales sean realizadas en toda su pureza por todo hombre en cualquier situación.

Pero la moral aplicada no es una ciencia rigurosa. Las reglas son generales y abstractas, mientras que la acción es siempre concreta e individual. El moralista, pues, sólo puede adaptar las reglas generales al caso concreto, lo que constituye la casuística. Y para realizar esta adaptación no puede hacer otra cosa que pesar con prudencia las probabilidades. Pascal tenía razón al protestar contra el «laxismo», que no concede importancia suficiente a las reglas generales. Pero cayó en el error contrario que puede llamarse «rigorismo», que no presta ninguna atención a la situación concreta del individuo.

De este modo, según el sentido que se dé al término moralista, Pascal será criticado o admirado. Pues nadie discute que sobresale en el análisis del corazón humano. En sus *Pensées* ilumina esta zona obscura que existe en el punto de unión de la vida psicológica, de la vida moral y de la vida religiosa. Sea cual fuere el cometido que corresponde a sus reflexiones en su apología del cristianismo, es lo cierto que por sí mismas merecen atención detenida y son de una verdad impresionante: el espíritu de geómetra y el espíritu de delicadeza, el aburrimiento y la diversión, la inquietud, la duplicidad del hombre, la desgracia de su condición.

4. *El metafísico.*

Pascal no cultivó la metafísica propiamente dicha. ¿Acaso la ignoraba? Estamos tentados de creerlo así. Lo poco que dice de las «pruebas metafísicas de Dios» [1] muestra en todo caso que la despreciaba sin tener una idea clara de ella. Con ello alcanzamos uno de los límites de su genio. Pero sus *Pensées* contienen un cierto número de ideas que, en un sentido amplio, pueden incluirse en el contenido de la metafísica.

---

1. Fr. 242, 543.

En primer lugar hay elementos para una *crítica del conocimiento* que se organizan alrededor de dos pares de nociones opuestas: dogmatismo y escepticismo, corazón y razón.

De tal modo critica Pascal las facultades de conocimiento que parece dar razón al escepticismo. Sus argumentos, extraídos de Montaigne y de Descartes, carecen de originalidad: errores de los sentidos, engaños de la imaginación, ilusiones de los sueños, hipótesis del genio maligno. Conclusión: «el escepticismo es la verdad» [2]. «El hombre es un individuo lleno de error natural e imborrable sin la gracia. Nada le enseña la verdad. Todo le engaña» [3]. No es, pues, de extrañar que durante mucho tiempo se haya considerado a Pascal como un escéptico que se refugia en la fe. Pero esto es un error. Pascal no es escéptico ni por temperamento ni por doctrina. El escepticismo no es más que un momento de su dialéctica. Porque al mismo tiempo, declara que el hombre no puede permanecer en el escepticismo y que de hecho no ha habido jamás un pirroniano efectivo perfecto. La razón es impotente para refutar el argumento escéptico, pero la naturaleza nos impide dudar de todo [4].

La solución de la antinomia se encuentra en la noción de corazón. Es muy compleja. Su origen es bíblico, designa entonces el hombre interior, considerado globalmente, sin distinción de facultades. En Pascal, el corazón comprende el instinto, el sentimiento, la voluntad, el amor; pero no se reduce a ellos. Es también y principalmente un modo de conocimiento que se opone a la razón discursa por el hecho de ser intuitiva. Es una percepción directa, inmediata de la verdad, semejante a un sentimiento o a un instinto. En este sentido hay que comprender el fragmento enigmático: «Corazón, instinto, principios» [5]. El corazón es el instinto de los principios. Y, en efecto, el corazón «siente» los primeros principios de las matemáticas; por ejemplo, que hay tres dimensiones en el espacio, y que la serie de los números es infinita. La razón no puede probar ni combatir esta intuición, pues todo su discurso lo fundamenta sobre ella, «sobre estos conocimientos del corazón y del instinto» [6].

2. Fr. 432. 3. Fr. 83. 4. Fr. 395, 434.
5. Fr. 281. 6. Fr. 282.

Y Pascal refiere la fe al corazón movido e iluminado por la gracia. «He aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón.» Sería un error considerar a Pascal como «sentimental» o «fideísta». Cuando habla del sentimiento de Dios, no entiende ni la conciencia de su presencia en nosotros, ésta sería la experiencia mística, ni un simple sentimiento de amor y de piedad, un estado afectivo, como se diría hoy. Quiere subrayar que la fe no es una operación discursiva, la conclusión de un razonamiento, sino una especie de intuición de Dios que se nos revela, una intuición tan cierta e inmediata, aunque obscura, como la visión de los principios, que también llama sentimiento.

Por otra parte, hay en sus *Pensées* una metafísica del hombre que prefigura el existencialismo contemporáneo y la filosofía del absurdo. No habría que forzar mucho las expresiones de Pascal para traducirlas en términos de Heidegger o de Camus. En todo caso, Pascal no ignora ninguno de los temas actualmente explotados por el existencialismo, exceptuando el de la libertad. Veamos algunos enunciados principales. Pueden agruparse alrededor del gran fragmento sobre los dos infinitos [7].

El hombre, realidad finita, se halla perdido en el universo; está como suspendido entre dos infinitos, uno de grandeza y el otro de pequeñez, entre la nada y el todo. Esta situación lo pone en la imposibilidad de comprender los extremos, el principio y el fin de las cosas, y por tanto, de comprender a fondo cosa alguna.

Del mismo modo le resulta incomprensible su propio ser. Pues está compuesto por «dos naturalezas opuestas», y no puede concebir cómo puede un cuerpo estar unido a un espíritu. «Es el colmo de sus dificultades, y sin embargo, es su propio ser.»

Por el pensamiento, que es conocimiento y conciencia, el hombre trasciende el universo material: la «caña pensante» [8]. Pero no es espíritu puro, sino espíritu encarnado, y su existencia sobre la tierra le resulta tan incomprensible como su naturaleza. Está arrojado en el mundo, «embarcado», sin haberlo querido, por un concurso de circunstancias absolutamente contingentes. Su vida fluye; el presente, que es lo único real, es inaprehensible: vive en el

7. Fr. 72.
8. Fr. 339-349.

pasado por sus recuerdos o en el futuro por sus proyectos. La muerte pone punto final a la comedia. No sabe por qué ha nacido en tal momento y no en otro, por qué su vida está limitada a un número determinado de días: se trata de hechos brutos sin razón [9].

5. *El apologista.*

El esfuerzo apologético es tradicional en la Iglesia. Los padres del siglo II, como san Justino, Tertuliano, son llamados apologistas porque se esforzaron en justificar a los cristianos ante las calumnias de sus perseguidores. En la época escolástica la apologética queda integrada en la teología: consiste en exponer los «motivos de credibilidad» que tiene el cristiano, puesto que la fe está motivada intelectualmente y no es un sentimiento ciego. Pero es un esfuerzo muy distinto del apostolado, que tiene como finalidad convertir, pues la conversión de los corazones es una obra sobrenatural cuyos principales medios son la oración y el sacrificio, y después la catequesis y el ejemplo. Pascal se inserta, pues, en una larga tradición, pero asigna una finalidad apostólica a la apologética: intenta convertir, a la vez convencer y persuadir.

En el momento de su muerte, el plan definitivo de la apología no se había concretado en su espíritu, de modo que cualquier reconstrucción que pretendiera ser la verdadera sería, por lo mismo, falsa. Una cosa por lo menos es segura, que Pascal no habría seguido el orden cartesiano, un orden lineal encadenando lógicamente teoremas; habría seguido el «orden del corazón», es decir, una organización flexible, organizando el desarrollo alrededor de un centro [10].

Sin embargo, se perfilan algunas líneas directrices: 1.° inquietar, hacer buscar la religión verdadera; 2.° atraer, hacer desear que la religión cristiana sea verdadera; 3.° probar que es verdadera. El tercer momento es esencial, pero como los argumentos aducidos por Pascal no son nuevos, en general nadie se preocupa de seguir su desarrollo hasta el final. Es importante, sin embargo, saber que Pascal no se atrincheraba en una apologética de la inmanencia, y

9. Fr. 123, 129, 172, 199, 213, 469.
10. Fr. 283.

que consideraba válidos los argumentos tradicionales: las profecías, los milagros, la perpetuidad de la Iglesia, la excelencia de la doctrina revelada, el testimonio de los apóstoles, la santidad de la nueva ley [11].

El momento más célebre de la apología es, sin duda, la apuesta [12]. Sería un error grosero reducirlo todo a este punto; ni siquiera sabemos si hubiera figurado en la redacción definitiva.

La apuesta sólo es un medio entre otros para hacer desear que la religión cristiana sea verdadera, de impulsar a un creyente a que desee creer. Supone a un hombre que no tiene ninguna luz, que no sabe nada de Dios, ni qué es, ni si existe. Dios es objeto de apuesta porque, según que exista o no, hay alternativa de ganancia o pérdida. Además, es forzoso apostar, «estás embarcado»: no apostar «a favor» es de hecho apostar en «contra», pues con respecto al destino no se puede ser neutro: por el solo hecho de vivir de una manera u otra, se toma partido en pro o en contra de Dios.

El texto es muy oscuro. Pascal supone en primer lugar que hay «la misma posibilidad de ganancia que de pérdida», es decir, que el coeficiente es 1/2. Lo que se apuesta es la vida presente, 1 vida. Si la ganancia posible es 2 vidas, hay igualdad, de suerte que es indiferente apostar en pro o en contra. Pero si la ganancia posible es 3 vidas, ya es razonable apostar a favor. Con mayor razón si la ganancia posible es una eternidad de vida y de felicidad, un infinito.

Pero esto no es más que un análisis preliminar. Los verdaderos términos de la apuesta son los siguientes. Apuesta: 1, la vida presente, finita, desgraciada. La ganancia posible es un infinito al cuadrado: una vida de felicidad multiplicada por dos infinitos, uno de duración, otro de intensidad. El coeficiente es $1/n$, una posibilidad de ganancia contra un número tan grande como se quiera, pero finito, de posibilidades de perder. La conclusión matemática es: apostar a favor «Esto es demostrable.»

¿Es demostrable? Observemos primeramente que el argumento es tan complicado, «intrincado» como las pruebas metafísicas de Dios. Pero es sin duda un argumento adaptado a jugadores. Se le

11. Fr. 289.
12. Fr. 233.

reprocha a veces ser «interesado», simple cálculo de interés. Pero el principio del desinterés absoluto es quietista o kantiano, no católico; Pascal pide el sacrificio de los placeres sensibles con vistas a una transformación espiritual; todo está subordinado al interés moral, y en esto consiste el verdadero desinterés. Una crítica más seria es que el argumento puede valer para cualquier religión que prometa la felicidad a sus fieles; y que aún valdría más para una religión que no pidiese el sacrificio de los placeres sensibles. Si Pascal tiene en cuenta sólo el cristianismo es porque era la única religión posible en Francia en el siglo XVII, ya que nadie podía pensar en hacerse musulmán o budista. En fin, el argumento pierde su efecto si el incrédulo atribuye un valor infinito a los placeres sensibles, no en sí mismos, quizá, sino subjetivamente, es decir, mirándolos con los ojos de la pasión. Por tanto, el argumento no es infalible. Pero ningún argumento convierte necesariamente.

6. *El teólogo.*

Pascal se aventuró en el terreno teológico con las primeras *Provinciales* y los *Écrits sur la grâce*. Se muestra francamente jansenista. En otras partes, en particular en sus *Pensées*, su jansenismo no es formal, puede ser discutido. Según nuestra opinión, se manifiesta por lo que no dice, más que por lo que dice: por ejemplo, no niega la libertad, pero su análisis del hombre no la encuentra. Pero en algunos escritos no es posible la duda.

Con el *Augustinus* de Jansenio, los *Écrits sur la grâce* están llenos de citas de san Agustín. No significa esto que san Agustín sea jansenista, pero de sus obras se puede deducir el jansenismo, con la sola condición de que no se tengan en cuenta los textos que contrarrestan su pesimismo.

La teología de Pascal está centrada sobre los dos temas conexos de la gracia y del pecado original. De san Agustín toma la teoría de las «dos delectaciones»: una, espiritual, nos lleva a Dios; la otra, carnal, nos lleva a los placeres sensibles. El hombre sigue siempre una de las dos; la primera es un don de la gracia, pues el pecado original nos ha hecho esclavos de la concupiscencia que nos arrastra hacia la tierra.

En conjunto, Pascal se propone encontrar un término medio entre dos herejías inversas: el pelagianismo y el luteranismo. La primera minimiza los efectos del pecado original y niega incluso la necesidad de la gracia para que el hombre pueda hallar la salvación; san Agustín la combatió enérgicamente. La segunda exagera los efectos del pecado original y admite que la naturaleza humana está corrompida en su naturaleza, que el hombre es incapaz, por sí mismo, de hacer bien alguno; fue condenada por el concilio de Trento. La idea de Pascal es, pues, justa. Sin embargo, incluye en el pelagianismo sistemas teológicos como el molinismo, que la Iglesia no considera heréticos. El hecho de considerar herética una doctrina que la Iglesia no condena es suficiente para que el mismo Pascal se encuentre, contra su voluntad, rechazado al lado de la herejía.

Esto se ve claramente en las *Provinciales,* al tratar de la cuestión de la gracia eficaz y suficiente. Pascal niega la gracia suficiente y sostiene que toda gracia es eficaz. Esta disputa parece puramente escolástica, pero es grave. Pues si toda gracia es eficaz por sí misma, tenemos que concluir que cuando alguien no se salva, es porque no ha recibido todas las gracias necesarias para su salvación. De donde se sigue que Dios no quiere que todos los hombres se salven, o que Jesucristo no ha muerto por todos. Estas fórmulas no se encuentran en Pascal, y literalmente ni siquiera en Jansenio; pero son expresiones lógicas de su actitud. Y constituyen la herejía jansenista tal como fue definida y condenada por Inocencio x en 1653.

II. SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO DE PASCAL

Todo el pensamiento de Pascal, y con él todos los problemas que conciernen al hombre, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista teológico, moral y espiritual, pueden sintetizarse alrededor del gran fragmento 793 sobre los tres órdenes.

«La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus es figura de la distancia infinitamente más infinita que las de los espíritus a la caridad, pues es sobrenatural... Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no valen lo que vale el

más pequeño de los espíritus, pues conoce todo esto y a sí mismo, y los cuerpos no conocen. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones valen menos que el más pequeño movimiento de caridad. Esto pertenece a un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no resultaría el más pequeño pensamiento: es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no resultaría un movimiento de verdadera caridad: es imposible y pertenece a un orden distinto, sobrenatural.»

La finalidad de este fragmento es la de mostrar en qué consiste la excelencia de Jesucristo: no conquistó reinos con la espada, ni hizo el más pequeño descubrimiento científico, pero vino en el esplendor de su orden que consiste en la santidad. Pero por poco que se analicen las ideas lanzadas por Pascal, vemos esbozarse en ellas una filosofía completa.

1. *La noción de orden.*

Como la noción de magnitud, la noción de orden es de origen matemático, y Pascal la señaló en seguida. En un pequeño tratado de aritmética sobre las potencias numéricas, demuestra que las líneas no tienen una medida común con las superficies, ni las superficios con los volúmenes, por la sencilla razón de que la línea no tiene anchura, y la superficie no tiene profundidad. Un orden es, pues, un conjunto de magnitudes que tienen la misma naturaleza, que tienen «medida común», que están regidas por las mismas leyes de aumento y disminución. Entre dos órdenes de magnitudes hay un corte, una heterogeneidad radical, de suerte que no puede pasarse de una a otra por una simple suma de unidades.

De aquí se sigue una ley capital: «No se aumenta una magnitud de un determinado orden, añadiéndole, en el número que se quiera, magnitudes de orden inferior; así los puntos no añaden nada a las líneas, las líneas a las superficies, las superficies a los volúmenes.» Esta ley puede expresarse también del siguiente modo: una magnitud cualquiera de orden inferior es nula en comparación de una magnitud cualquiera de un orden superior. No es nula en sí misma, puede añadirse a las magnitudes de su orden, pero es nula en

comparación con una magnitud, por pequeña que sea, de un orden superior.

Sería instructivo comparar la manera como Descartes y Pascal emplean la noción de orden. Descartes deja bien sentado que hay diversos tipos de ser: la extensión, el pensamiento, Dios. Pero no les aplica jamás el término orden. Sólo emplea el término en singular. El orden es único, es el encadenamiento lógico de las verdades, tal como se encuentra perfectamente en los teoremas de la geometría. Pascal no ignora este orden racional, que constituye el arte de convencer. Pero no se detiene ahí. Añade, en primer lugar, «el orden del corazón», que es el arte de persuadir. Y sobre todo introduce en la filosofía una acepción nueva del término que es también de origen matemático, pero que tiene un alcance metafísico: un conjunto de magnitudes, homogéneo en sí mismo y heterogéneo respecto de todo lo demás.

De este modo, partiendo de la noción puramente matemática y abstracta de un orden de magnitud, Pascal lo llena, si así puede decirse, de humanidad, gracias a su experiencia de hombre de mundo, de sabio y de cristiano.

2. *Los tres órdenes.*

Pascal distingue tres planos en el ser: material, espiritual, sobrenatural, y por consiguiente, tres tipos de valor. Es una visión sumaria. Es suficiente cuando se trata del hombre, pero debería precisarse si se la quiere aplicar al universo. En el orden de los cuerpos habría que separar los cuerpos brutos de los cuerpos vivos, puesto que constituyen dos órdenes distintos. En el orden de los espíritus habría que hacer dos separaciones: entre los espíritus encarnados: los espíritus puros, y el espíritu infinito, increado, que es Dios. En el orden de la caridad, habría que distinguir, por lo menos, la línea de la santidad y la del sacerdocio, pues se puede ser santo sin ser sacerdote y a la inversa; y en cada línea podrían introducirse aún otras separaciones. Pero limitémonos a considerar los órdenes de Pascal. Veremos surgir todos los problemas esenciales de la filosofía.

¿Existen cuerpos? Las escuelas idealistas responden constante-

mente que no. Sin embargo, hemos de sostener que existen «en sí», es decir, independientemente del conocimiento que de ellos tenemos, porque es un dato evidente de la experiencia sensible. Asimismo, consideraremos evidente que el hombre tiene un cuerpo.

El universo material está dotado de una homogeneidad real, pues todas las cosas están vinculadas entre sí, «el mar entero cambia por una piedra»; el hombre sólo es una ínfima parte de este universo y no escapa a ninguna de sus leyes. Pero el hombre está dotado de sensibilidad, de suerte que encuentra en el mundo cierto número de magnitudes, como los placeres, la riqueza, el poder, a las que, con razón, se las llama «magnitudes carnales». Su concupiscencia las reviste de falsos atractivos, y se apega a ellas como a un fin último, por más que sean incapaces, por naturaleza, de satisfacerle.

¿Hay algo más que cuerpos? Todas las escuelas materialistas niegan la existencia del espíritu. Sin embargo, la afirmamos, fundándonos en la experiencia del pensamiento abstracto y de la reflexión, que proporciona una base sólida a la demostración de la espiritualidad del alma. Y ¿existen espíritus, pluralidad de espíritus? El panteísmo idealista lo niega: defiende la unidad del espíritu. Nosotros en cambio afirmamos que cada hombre tiene un alma, fundándonos en la experiencia de nuestra propia subjetividad.

Los espíritus no están, como los cuerpos, en una estricta interdependencia. Forman, no obstante, un orden, no sólo porque tienen una misma naturaleza, sino porque entre ellos median relaciones que los unen en una república o una sociedad: Arquímedes «ha proporcionado a todos los espíritus sus invenciones. ¡Oh, cómo ha iluminado a los espíritus!» Las magnitudes del espíritu son para Pascal estrictamente intelectuales; son las ciencias, la geometría, los inventos. En esto señalaremos una doble limitación. En primer lugar, Pascal no admite, como puede verse en el *Entretien avec M. de Sacy*, que sea posible una magnitud simplemente moral, distinta de la santidad cristiana, una virtud natural; califica de «soberbia diabólica» el heroísmo de los estoicos. Por otra parte, Pascal parece ignorar que en el plano intelectual existe una cultura más elevada que la ciencia, una cultura que es ya verdaderamente sabiduría: la metafísica. De buena gana diríamos, pues, con y contra

Pascal, a la vez, que las magnitudes espirituales son de diversas clases: morales, ante todo; intelectuales, luego; y éstas a su vez son múltiples: las ciencias experimentales (espíritu positivo), las ciencias matemáticas (espíritu geométrico), las ciencias del hombre (espíritu de *finesse),* la ciencia del ser (espíritu metafísico).

¿Existen realidades sobrenaturales? Únicamente la fe nos permite afirmarlo, contra todos los racionalismos. La fe está por encima de la razón, pero no en contra, pues hay razones para creer, de modo que es razonable que la razón se someta cuando ve que debe someterse [13]. ¿Y qué descubre la fe? Ante todo a Jesucristo, el Verbo encarnado, que es el centro de todo el orden sobrenatural, por el cual tenemos comunicación con Dios y en el cual todos los cristianos forman un solo cuerpo porque participan de su vida [14]. El ideal de este orden es la santidad, su ley fundamental es la caridad. Ambas encuentran en Jesucristo su modelo perfecto.

Todo esto es evidente para el cristiano. El único punto delicado es saber si podemos seguir a Pascal cuando escribe: «Sólo conocemos a Dios por Jesucristo» [15]. «No sólo es imposible, sino también inútil conocer a Dios sin Jesucristo» [16]. «El deísmo (está) casi tan lejos de la religión cristiana como el ateísmo» [17]. San Pablo aceptaba como un hecho que los paganos han conocido a Dios por sus obras, *per ea quae facta sunt,* y si los condena, es precisamente porque, habiendo conocido a Dios, no le han servido. Además, es falso que la religión cristiana aborrezca al deísmo casi tanto como al ateísmo; lo bendice formalmente asumiéndolo en su dogma. Finalmente, humillar la razón cuando es orgullosa, es decir, cuando se erige en juez supremo de la verdad, es estimarla en su justo precio; pero negarle toda apertura a Dios es despreciarla injustamente. Pascal está en el camino que conduce a Kant.

3. *Relación de los órdenes.*

Pascal, con su metáfora de la «distancia», señala admirablemente la trascendencia de los órdenes superiores con relación a los inferiores.

---

13. Fr. 267-273. 14. Fr. 481-484, 512, 547. 15. Fr. 547.
16. Fr. 549. 17. Fr. 556.

El espíritu está a una «distancia infinita» de los cuerpos. De ahí se sigue que las magnitudes carnales no valen nada comparadas con las espirituales y no pueden añadir nada. Así, la riqueza es pura nada con relación a la ciencia, todas las riquezas del mundo no equivalen al menor pensamiento y no pueden producirlo; el rico es incluso incapaz de percibir la grandeza del sabio.

Lo sobrenatural está a una «distancia infinitamente más infinita» del espíritu, de modo que los dos primeros órdenes, vistos desde el tercero, no forman más que uno solo: la naturaleza. Por consiguiente, las magnitudes naturales, tanto carnales como espirituales, son nulas comparadas con las magnitudes sobrenaturales y no pueden añadirles nada. Toda la ciencia del mundo no vale el más pequeño movimiento de caridad y no puede engendrarlo; el sabio es incapaz de percibir la grandeza del santo.

A fin de cuentas, la caridad tiene preeminencia absoluta sobre todas las demás magnitudes. A los ojos del cristiano, las magnitudes espirituales y carnales son nada, y su actitud hacia ellas sólo puede ser la indiferencia o el desprecio. En este nivel, en el que están en juego los principios supremos de la espiritualidad cristiana, Pascal coincide con san Ignacio, a pesar de haber atacado violentamente a sus hijos. Lo único importante es amar a Dios, el resto importa poco. Es el principio mismo de los *Ejercicios*. San Ignacio lo afirma en la *Meditación fundamental* y en la anotación sobre *Los tres grados de humildad*.

Pero Pascal no nombra en absoluto la inmanencia de los órdenes. No era útil para la finalidad concreta del fragmento, pero es necesario si se quiere forjar a su alrededor una doctrina satisfactoria. Pues es el mismo hombre quien tiene una vida física y sensible, una vida intelectual y una vida sobrenatural. Lejos de ser la trascendencia un obstáculo para la inmanencia, por el contrario, la hace posible. Dos cuerpos no pueden coincidir, y tampoco dos espíritus; pero el espíritu puede estar presente «en» el cuerpo, y la gracia en el hombre, porque lo trascienden.

Primeramente hay inmanencia del espíritu en el cuerpo: el espíritu anima al cuerpo, lo vivifica, lo organiza, lo mueve. Por tanto, es normal que el espíritu se preocupe del bien del cuerpo, de su salud, de su vigor, que trabaje para el bien del cuerpo con sus

invenciones. De hecho, Pascal facilitó el trabajo de los hombres inventando la carretilla, la máquina de calcular, la sociedad de los transportes en común de la región de París, con el nombre de *carosses à cinq sols.*

Por el contrario, el cuerpo condiciona, en cierta medida, el desarrollo del espíritu. La sensación es necesaria para el pensamiento, porque le proporciona sus objetos, y la sensibilidad supone el funcionamiento de todos los órganos del cuerpo. Es más, un mínimo de magnitudes carnales es necesario para el espíritu: salud, bienestar, descanso, dinero. La vida moral y toda cultura intelectual son prácticamente imposibles cuando existen la miseria o la enfermedad en exceso. Puede afirmarse, pues, que es para sí mismo para quien trabaja el espíritu cuando cuida del cuerpo.

Pero más allá de cierto límite, el desarrollo de las magnitudes carnales es peligroso para la vida del espíritu: se corre el riesgo de dejarse absorber, de despreciar los órdenes superiores, lo que se convierte en una verdadera perversión. El deportista, por ejemplo, consagra la totalidad de su tiempo y de sus fuerzas a desarrollar sus músculos. El rico rinde culto exclusivamente al dinero. El capitán cifra su meta en la conquista. A su modo todos se van encerrando en el orden de los cuerpos. De ello se sigue que es necesaria alguna mortificación para ponerlo y mantenerlo en su lugar, que no es el primero, para refrenar las pasiones que dominan el corazón, para prohibirse deleites que envilecen al hombre.

Existe también en el hombre la inmanencia de la gracia. La vida cristiana es sobrehumana, pero no inhumana. La gracia vivifica al hombre en lo más profundo de su ser, penetra su sustancia y santifica desde dentro todas sus actividades, con la sola condición de que sean santificables, es decir, moralmente honradas. Por esto hay una santidad «real» como la de san Luis, una santidad «guerrera» como la de san Mauricio o la de Juana de Arco, una santidad «teatral» (san Ginés), una santidad «sabia» (san Alberto Magno), una santidad «comercial» (san Cosme y san Damián), una santidad «familiar» y «política» (santo Tomás Moro), e incluso una santidad «filosófica» (san Justino y santo Tomás de Aquino). Para un corazón lleno de caridad todo puede ser instrumento de santificación, incluso los valores humanos más peligrosos.

Por otra parte, cierto desarrollo humano condiciona la santidad. Parece que se requieren un mínimo de salud física, especialmente en lo que concierne el equilibrio nervioso, un mínimo de inteligencia y de sentido común. Por parte de la voluntad hay que decir que es mucha la que se requiere en cuanto valor, audacia y perseverancia, de suerte que todos los santos, cada uno a su manera, son bellos ejemplos de fortaleza humana. Por lo demás, es evidente que la vida sobrenatural no se desarrolla fuera del hombre, sino en él, es decir, por su esfuerzo o su trabajo, tanto físico como espiritual.

Pero en cuanto se utilizan los órdenes inferiores surge el peligro de apegarse a ellos, de dejarse apartar de Dios por las criaturas que deberían ser puro medio de servirle. De ahí se sigue la ley de la renuncia. Es necesario, primeramente, renunciar a todo valor natural en cuanto finalidad o fin último, pues sólo Dios merece ser amado por sí mismo y por encima de todas las cosas. Es necesario, luego, renunciar efectivamente a todo valor natural que fuera un obstáculo para el desarrollo de la caridad. Pero es imposible decir cuál, pues es un problema estrictamente personal que depende de la dirección de conciencia.

Conclusión.

Para concluir quisiéramos señalar simplemente un hecho que nos parece evidente, pero que parece haber pasado por alto a los historiadores: con su noción de orden y su doctrina de los tres órdenes, Pascal vuelve, sin saberlo, a la teoría tomista de la *analogía*.

La analogía no es más que la distinción de diversos tipos de ser, de grados, de órdenes, de planos diferentes en la realidad. Decir que los tipos son diversos es decir que no pueden formar un compuesto, adicionarse o sustraerse, que ni siquiera pueden compararse porque no hay entre ellos medida común.

Se objetará, quizá, que los seres de órdenes diferentes tienen en común por lo menos la existencia, y que por consiguiente pueden reunirse bajo el concepto de ser o de ente. Evidentemente, la diversidad de los tipos no es absoluta: el concepto de ser no es equívoco. Los seres, por diferentes que sean, tienen entre sí algunas rela-

ciones y semejanzas: una magnitud carnal es esencialmente diferente de una magnitud espiritual, pero es, sin embargo, una magnitud. No obstante, teniendo la diversidad su principio en la esencia, no puede —por lo mismo— dejar de afectar a la existencia: un cuerpo no tiene el mismo modo de existencia que un espíritu porque su esencia es diferente. Hay, pues, una separación entre los órdenes que impide que se construyan los grados superiores con los inferiores, o que se deduzcan los inferiores de los superiores.

La noción pascaliana de orden tiene, por tanto, un alcance metafísico considerable. Proporciona en particular el antídoto del panteísmo en cualquier forma que se presente, ya sea realista como el de Spinoza o idealista como el de Hegel. En efecto, el argumento principal del panteísmo consiste en decir que si Dios es infinito debe ser todo, pues si algo existiera fuera de Él, quedaría limitado por este ser. Ahora bien, basta tener la más pequeña idea de lo que es una diferencia de orden para comprender que una criatura, digamos un ser finito cualquiera, no puede añadirse a Dios. «Lo finito se aniquila ante lo infinito y se convierte en pura nada», dice Pascal. La criatura se anonada ante Dios, no lo limita, no le añade ni le quita nada, de modo que no hay más ser después de la creación que antes. Si Dios es el ser infinito, constituye por sí solo un orden que trasciende todos los órdenes del ser creado.

Dicho esto, podemos estudiar ya a Spinoza.

CAPÍTULO TERCERO

SPINOZA

Bibliografía. Las obras de Spinoza han sido editadas en 4 volúmenes por VAN VLOTEN y LAND. Han sido traducidas al francés por APPUHN en 5 volúmenes (Garnier). El pequeño tratado *La reforma del entendimiento* (Aguilar, Buenos Aires 1954) da una idea del método y de la intuición central de Spinoza. Sobre Spinoza, empezar por el capítulo de DELBOS en *Figures et doctrines de philosophes.* Véase a continuación SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux* (Desclée De Brouwer), además DELBOS, *Le spinozisme* (Vrin). La obra de BRRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains* (P.U.F.) es del mayor interés, pero es históricamente falsa, pues Brunschvicg repensó Spinoza a la luz de Kant, y lo convierte en una idealista. En castellano: K. GEBHARDT, *Spinoza,* Losada, Buenos Aires 1940.

Biografía. Baruch Despinoza nació en Amsterdam en 1632. Pertenecía a una familia de comerciantes judíos emigrados de Portugal. Era un niño de inteligencia viva. Frecuentó primeramente la escuela rabínica, donde aprendió el hebreo y estudió los libros santos. Destinado a ser rabino, entró en contacto con los comentarios clásicos de la Biblia: el Talmud y la Cabala, así como con los filósofos judíos de la edad media. Al salir de las escuelas adquirió por sí mismo una vasta cultura, especialmente matemática. No se sabe exactamente de dónde le vino su idea directriz; su panteísmo puede provenir de las especulaciones de la Cabala, o de Giordano Bruno. Pero se sabe que leyó a Descartes hacia 1654 y que de él sacó el marco conceptual y la técnica lógica de su sistema.

Spinoza había ido abandonando poco a poco la religión judía ortodoxa. Diversas tentativas hechas por los rabinos para llevarle de nuevo, si no a la fe, por lo menos a la práctica, fracasaron. En consecuencia fue excomulgado solemnemente el día 27 de julio de 1656. Se retira entonces a La Haya, donde vive sencillamente ganándose la vida como pulidor de cristales para lentes. Su fama crece. Pronto tiene un círculo de fervientes amigos. Mantiene relaciones con Jan de Witt, que le obliga a aceptar una pensión de

200 florines. Recibe la visita de Leibniz. Condé intenta llevarlo a Francia. El elector palatino le ofrece una cátedra en Heidelberg. Pero Spinoza quería, por encima de todo, conservar la libertad de pensamiento.

Durante su vida publicó muy pocas cosas. En 1663, los *Principios de la filosofía cartesiana,* a los que se añadieron los Pensamientos metafísicos, los cuales no tienen aún mucha originalidad. En 1670 el *Tratado teológico-político,* que define las relaciones de la Iglesia y del Estado y reivindica la libertad de pensamiento.

Spinoza murió en 1677, a los cuarenta y cinco años, minado por la tuberculosis y con una paz interior perfecta. Había pedido que se quemaran todos los papeles que dejase, pero sus amigos, no haciendo caso de su voluntad, publicaron todo lo que encontraron.

Las obras póstumas de Spinoza comprenden: 1.° un pequeño tratado del método titulado *De la reforma del entendimiento,* escrito hacia 1661, inacabado; 2.° un *Tratado político,* escrito hacia 1675, inacabado; 3.° el *Breve tratado,* que representa un primer esbozo del sistema; 4.° la *Ética,* que es la obra esencial de Spinoza; 5.° finalmente, una gramática hebrea. Se han conservado también cartas, que más tarde se añadieron al conjunto.

Novalis dijo que Spinoza era «un filósofo embriagado de Dios». Es exacto. Su finalidad es moral o espiritual: conducir al hombre a la beatitud que consiste en «llegar a ser una misma cosa con Dios». Pero pretende alcanzar este objetivo por el ejercicio de la inteligencia. El título de la *Ética* es revelador: *Ethica ordine geometrico demonstrata.* Se ve en ella la influencia de Descartes. Spinoza da a su pensamiento una forma «geométrica», procede por definiciones, axiomas, postulados, teoremas, demostraciones, corolarios. Sin embargo, este método sirve para desarrollar una intuición que es más mística que racional: el panteísmo.

I. EL MÉTODO

El tratado *De emendatione intellectus* corresponde exactamente a las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes. No sólo define el método y por la fuerza de las cosas esboza ya a grandes rasgos su doctrina, sino que adopta el criterio cartesiano de la idea clara y la concepción cartesiana de la deducción. Incluso se encuentra en Spinoza algo semejante al círculo cartesiano, pues el método engendra la doctrina, pero la doctrina es la que justifica el método. Por esto el *De emendatione* está recapitulado en la *Ética* en el lugar que le conviene dentro del sistema [1].

1. II, 40-47.

La finalidad de la vida es la felicidad y ésta consiste en la posesión del verdadero bien que lleva a la naturaleza humana a su mayor perfección. Así pues, la primera condición para alcanzar la felicidad es la reforma del entendimiento, es decir, el hallazgo de un método capaz de darnos a conocer la verdad acerca de todas las cosas.

1. *Los tres géneros de conocimiento.*

Spinoza empieza clasificando las tres especies de conocimiento. La clasificación del *De emendatione* no corresponde exactamente a la de la *Ética;* seguiremos esta última.

En el grado inferior está el conocimiento por testimonio, por lo que se ha oído decir, o por signo. De este modo conocemos la fecha de nuestro nacimiento. A continuación se sitúa la «experiencia vaga»: es la percepción sensible de un objeto singular. Estas dos clases están comprendidas bajo la denominación de «primer género de conocimiento». Su característica es la de presentar hechos brutos, dispersos, sin vínculos, ininteligibles, «consecuencias sin premisas». Es dudoso y oscuro, está sujeto al error. En el mejor de los casos no va más allá de la opinión.

El «segundo género de conocimiento» es la demostración o la deducción, concebida según el modelo de las matemáticas. Aprehende la esencia de las cosas y la explica por sus principios próximos. De este modo proporciona la inteligibilidad, y por consiguiente la verdad. Las demostraciones, dice Spinoza, «son los ojos del alma por los cuales ve y observa las cosas».

El «tercer género de conocimiento» es la intuición. En esto Spinoza se separa de Descartes, pues para él la intuición no consiste en captar una naturaleza simple cualquiera. Su objeto propio es el principio supremo, la razón de ser última de todas las cosas, es decir, Dios. No obstante, puede afirmarse que Spinoza está en la línea del cartesianismo, e incluso es más riguroso, pues si la intuición debe fundar la deducción, debe captar directamente el principio del cual todo depende, la razón de todo. Ahora bien, Dios es anterior a todo, tanto en el orden del conocimiento como en el orden del ser, puesto que sólo tenemos idea de lo finito por relación a la idea de lo infinito.

Por tanto, se puede ya prever cómo se va a desarrollar el sistema spinoziano. Deducirá todas las cosas de la idea de Dios. Spinoza expresa perfectamente su posición cuando dice: «Los escolásticos partían de las cosas, Descartes parte del pensamiento, yo parto de Dios.» En esta afirmación está postulado el panteísmo, porque sólo podemos esperar deducir el mundo a partir de Dios si el mundo deriva de Dios por necesidad de naturaleza y no se distingue realmente de Él. Si Dios es trascendente, si crea el mundo libremente, podremos remontarnos por análisis desde el mundo a Dios como a su causa o razón de ser, pero no podremos seguir el camino inverso y proceder sintéticamente. Todo lo que puede deducirse de la idea de Dios, de su definición como ser *a se*, son sus propios atributos.

2. *La idea verdadera.*

Acabamos de ver que la intuición y la deducción son necesariamente verdaderas. Ahora es necesario estudiar más detenidamente qué entiende Spinoza por verdad.

Ante todo para él la verdad es una propiedad de la idea y no del juicio. La idea emana del entendimiento por pura espontaneidad natural: «Entiendo por idea un concepto que el espíritu, *mens*, forma porque es cosa pensante.» La idea se distingue de la representación sensible, que Spinoza llama «imaginación», por dos caracteres. En primer lugar, es activa, mientras que el conocimiento sensible es pasivo. Y, sobre todo, es clara y distinta, mientras que la representación sensible es confusa. En resumen, la idea es la representación intelectual de una esencia, y es necesariamente clara.

Y he aquí el punto capital: la claridad de la idea es su misma verdad. La verdad no consiste en que la idea sea conforme al objeto, relación que Spinoza llama «denominación extrínseca». La verdad consiste en una «denominación intrínseca», es decir, en la relación de la idea con el entendimiento que la produce. Spinoza toma de la escolástica el término de adecuación: una idea verdadera es una «idea adecuada»; pero invierte la relación: la adecuación que define la verdad es una relación con el espíritu, no con el objeto. Para traducir la teoría spinoziana en términos escolásticos,

habría que decir que se trata de la verdad ontológica de la idea, que la idea verdadera es una «verdadera idea», es decir, una idea realmente pensada, efectivamente producida por el espíritu. Por lo demás, raramente hallamos en Spinoza la expresión «idea verdadera», *idea vera,* casi siempre habla de una «verdadera idea», *vera idea.* Este hecho, que los historiadores no han tenido en cuenta y que los traductores han pasado por alto, nos parece esclarecedor.

Todo esto está condensado en esta definición de la *Ética:* «Por idea adecuada, entiendo una idea que, considerada en sí misma sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la verdadera idea» [2]. En resumen, verdad, para Spinoza, significa inteligibilidad.

Esto no quiere decir que la idea verdadera no sea conforme a su objeto, por el contrario, es necesariamente conforme con él. Incluso es un axioma: «Una idea verdadera, *idea vera,* debe conformarse con su objeto, *cum ideato convenire»* [3]. Lo original es que esta conformidad de la idea con el objeto no es la definición de la verdad, sino sólo una propiedad secundaria. La idea es conforme al objeto porque es verdadera y no inversamente.

El paso de la verdad ontológica a la verdad lógica de la idea lo justificará la metafísica, que demostrará el exacto paralelismo existente entre el pensamiento racional y las cosas. Sin embargo, es evidente desde este momento que una verdadera idea es una idea verdadera, porque Spinoza, como Descartes, toma como tipo del conocimiento el pensamiento matemático. El espíritu construye una esencia, una figura o un número, según una ley; su idea es verdadera independientemente de la existencia de su objeto, y es la verdad de la idea la que engendra el objeto.

Sólo nos queda hacer una última observación para acabar de definir el método. Es que la idea verdadera necesariamente es reconocida como tal, que no puede tenerse idea verdadera sin tener conciencia de su verdad. Por tanto, la idea verdadera excluye todo temor de errar y toda posibilidad de duda. «Quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera

---

2. II, def. IV.
3. I, ax. VI.

y no puede dudar de la verdad de su conocimiento» [4]. La idea verdadera es su propio criterio. «Así como la luz manifiesta a la vez a sí misma y a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de la falsedad, *veritas norma sui et falsi.*» El método se reduce, pues, a fin de cuentas, al conocimiento intelectual o reflexión, que Spinoza denomina «una idea de la idea».

Y por consiguiente, el escepticismo es imposible para el que piensa. El escéptico, o bien habla contra su conciencia, o bien carece de conciencia, o bien, sencillamente, no piensa.

Dicho esto, seguiremos el desarrollo de la *Ética*.

II. LA METAFÍSICA

La función de la metafísica consiste en determinar las condiciones ontológicas de la bienaventuranza, es decir, en mostrar cómo puede el hombre divinizarse. Todas sus proporciones se deducen racionalmente de la idea de Dios, excepto algunas verdades evidentes que se afirman a título de axiomas, y algunos hechos de experiencia que se admiten como postulados.

1. *La sustancia.*

La definición de sustancia se halla ya en la primera página de la *Ética;* si ésta se acepta, todo queda estatuido: se afirma el panteísmo y sólo habrá que extraer las consecuencias de este hecho.

«Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí.» El primer miembro de la definición es simple repetición de Aristóteles. El segundo es característico de Spinoza.

Es evidente que la idea de sustancia es la de una cierta plenitud de existencia. Para Aristóteles, sustancia es aquello que existe en sí, es decir, aquello que no necesita un sujeto en el cual existir, como el accidente que sólo existe en otro. Pero Aristóteles mantiene la sustancia en la línea de inherencia y no la traslada a la de causalidad: admite claramente que una sustancia pueda exigir cau-

4. II, 43.

sas para producirla y mantenerla en la existencia. Descartes da un paso más al definir la sustancia: «Aquello que sólo necesita el concurso de Dios para existir.» Con ello la sustancia de toda causalidad creada, la hace independiente de las causas segundas y la hace depender única y directamente de la causa primera. Spinoza da todavía un paso más y llega a convertir la sustancia en un ser plena y totalmente independiente, que se basta a sí mismo, que es *a se*. En efecto, la sustancia es concebida sin referencia a ningún otro ser; lo cual equivale a afirmar que tiene en sí misma su razón de ser.

De esta definición deduce que la sustancia existe necesariamente, pues su esencia implica la existencia. La prueba ontológica es la única que Spinoza puede admitir, pues es la única conforme a las exigencias de la geometría. Demuestra a continuación que la sustancia es infinita, eterna, perfecta, única. Finalmente, la denomina: la sustancia es Dios.

De este modo, Dios es el único ser, la única sustancia. No puede producir otros seres como causa eficiente, pues serían otras sustancias, y se acaba de demostrar que la sustancia es única. Pero Dios puede manifestarse bajo diferentes aspectos: es lo que Spinoza llama, en términos escolásticos, pero transformando su sentido propio, la «causalidad inmanente».

2. *Los atributos.*

Cuando Spinoza habla de los atributos de Dios emplea el término en un sentido completamente nuevo. Un atributo no es una propiedad de la sustancia, como la de ser eterna o infinita. El atributo se define: «Aquello que el entendimiento concibe en una sustancia como constitutivo de su esencia.»

Siendo Dios infinito, tiene infinidad de atributos, es decir, puede ser concebido de infinitas maneras. Pero de hecho sólo conocemos dos: la extensión y el pensamiento.

Spinoza se esfuerza en disimular que esto sea un hecho; pero resalta bastante en los textos. Que la extensión sea un atributo de Dios tiene por qué sorprendernos, pues generalmente se considera como propiedad de la materia. Pero Spinoza se refiere a la extensión

inteligible, condición de inteligibilidad de todas las cosas, según la perspectiva del geómetra.

Es evidente que convirtiendo la extensión y el pensamiento no en dos sustancias, sino en dos atributos de una misma sustancia, Spinoza resuelve el problema cartesiano: el dualismo es superado por el panteísmo, lo cual es evidente puesto que el panteísmo es un monismo.

Cada atributo es infinito, ya que es la misma esencia divina en uno de sus aspectos.

3. *Los modos.*

Los atributos revisten diferentes modos. Se definen como «las afecciones de la sustancia». A pesar de las apariencias estamos en los últimos antípodas de Aristóteles. Para éste los accidentes tienen cierta realidad, distinta de la de la sustancia, precisamente porque no existen como ella «en sí», sino sólo «en otro». Para Spinoza los modos son determinaciones finitas de la sustancia; no tienen otra realidad.

Cada atributo tiene una infinidad de modos finitos. Los modos constituyen el mundo: el mundo material es el conjunto de los modos de la extensión divina; el mundo espiritual, el conjunto de los modos del pensamiento divino.

En el universo reina una estricta necesidad: la misma necesidad de Dios, la necesidad misma por la cual Dios existe. Y las dos series de modos se desarrollan paralelamente, puesto que sólo son manifestaciones de la misma sustancia.

Éstas son, pues, la relaciones entre Dios y el mundo según Spinoza. No hay creación libre de otros seres, puesto que toda causalidad transitiva queda suprimida. Tampoco hay emanación en el sentido de Plotino, porque serían una degradación de la sustancia. Hay identidad en cuanto al ser, con una diferencia de aspectos o puntos de vista. Dios es la «naturaleza naturalizante», el mundo la «naturaleza naturalizada». Podemos afirmar, con Delbos, que hay «producción necesaria del mundo, asimilada a la deducción de las propiedades que envuelve una noción». Dios se explica, se explicita, se manifiesta en un mundo, y el mundo no podría ser

distinto de como es, del mismo modo que Dios no puede ser distinto de como es. Spinoza, no obstante, afirma que Dios es causa libre del mundo, porque no sufre coacción externa, sino que actúa por la sola necesidad de su naturaleza. Esta libertad es la que la escolástica llama *libertas a coactione*, no es más que simple espontaneidad natural.

III. LA PSICOLOGÍA

No se trata, evidentemente, de una psicología experimental, sino de una deducción de la naturaleza humana, o de una metafísica del hombre.

Se basa en dos axiomas: «El hombre piensa», y «Nosotros nos damos cuenta de que un cuerpo determinado es afectado de múltiples maneras» [5]. Primeramente señalaremos la transformación que lleva a cabo Spinoza con el *cogito* cartesiano. No dice: «yo pienso», lo cual sería un simple hecho, una verdad contingente; dice: «el hombre piensa», lo cual es una verdad necesaria y que puede ser erigida en axioma, puesto que expresa la esencia del hombre. Sin embargo, Spinoza no da ninguna definición del hombre, como debería hacerlo para proceder geométricamente; el primer axioma hace las veces de definición. Por otra parte, se observará que la existencia de los cuerpos no es deducida como en Descartes, ni afirmada a título de evidencia, como en la escolástica; está implícitamente contenida en el segundo axioma. Y en cuanto a este axioma es difícil ver en él una verdad necesaria. A nuestro parecer, es un hecho que Spinoza erige en derecho.

1. *El hombre.*

Admitiendo que el hombre piensa y que tiene cuerpo, basta incluir estas dos verdades en el cuadro metafísico preestablecido para darles todo su sentido.

Por su parte, el hombre es un modo de la extensión divina; por su alma, es un modo del pensamiento divino; es la misma rea-

5. II, ax. II y IV.

lidad expresada de dos formas diferentes, *eadem res, duobus modis expressa.*

Entre alma y cuerpo no hay interacción. El cuerpo no puede determinar al alma a pensar, y el alma no puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo. La razón es clara: atributos diferentes no pueden actuar uno sobre el otro.

¿Afirmaremos que hay unión entre alma y cuerpo? Spinoza emplea esta expresión, pero es para conformarse al uso. Al nivel del ser, es decir, de la sustancia, no hay unión, sino identidad. Al nivel de los modos, es decir, de la apariencia, no hay unión, sino una disposición radical. Pero en virtud del paralelismo de los atributos, hay siempre correspondencia exacta entre los estados del alma y los del cuerpo.

Consideremos ahora con mayor detenimiento la naturaleza del alma. Acabamos de ver que es un pensamiento o una idea de Dios, «una parte del entendimiento infinito de Dios». Pero, desde otro ángulo, como una idea tiene necesariamente un objeto, el alma es la idea de un determinado cuerpo que existe en acto. Esto significa que en un hombre concreto, su alma es la idea de su cuerpo, que empieza y acaba con él. Y como que el cuerpo humano, a su vez, está compuesto de un gran número de cuerpos, el alma que es su idea no es simple, sino compuesta de gran número de ideas.

2. *El entendimiento.*

En el entendimiento se funda el método. Puesto que los dos atributos divinos, el pensamiento y la extensión, se desarrollan paralelamente, podemos afirmar que «el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas» [6]. Por tanto, a priori tenemos la certeza de que una idea adecuada es verdadera, es decir, conforme a su objeto. Pero como en cada plano todo se vincula y se encadena necesariamente, una idea, para ser adecuada, debe contener la causa o la razón de la esencia que representa. Y como a fin de cuentas es Dios el que es la razón

6. II, 7.

de todo, una idea sólo es adecuada si capta la esencia particular como derivándose de la esencia divina.

El objeto directo y proporcionado del alma humana es su propio cuerpo, puesto que es su idea. Así, el cuerpo es afectado de múltiples formas por los objetos externos, y éste es el medio y la medida del conocimiento que el alma posee de ellos. Conoce los cuerpos exteriores por las modificaciones de su propio cuerpo y en la medida en que le afectan. El alma se conoce también a sí misma. En efecto, del mismo modo que el alma está unida al cuerpo, existe una idea del alma unida a sí misma. Tenemos, pues, como una cascada de ideas: en primer lugar, una idea del cuerpo (que es el alma), después una idea de esta idea, después una idea de esta idea, y así hasta el infinito.

Ninguna de estas ideas, considerada sola, es adecuada: el alma no conoce claramente ni su cuerpo ni los cuerpos exteriores, ni su propia naturaleza, por lo menos en cuanto que no los deduce de Dios. Por esto la psicología conduce a la moral, que jalonará el itinerario del alma a Dios. Pero tendríamos una idea totalmente falsa de la ética spinozana si creyéramos que tiene reglas que la voluntad debe seguir libremente.

3. *La voluntad.*

La psicología que acabamos de esbozar no deja lugar para la noción de facultad. Para Spinoza, las facultades son «entidades metafísicas», es decir, «puras ficciones», pues las únicas realidades espirituales son las ideas.

De aquí se sigue que la voluntad queda suprimida en cuanto facultad distinta del entendimiento: «La voluntad y el entendimiento son una sola cosa» [7]. Por una parte, se define la voluntad como el poder de afirmar o de negar, no como un deseo o una tendencia hacia el bien. Y por otra parte, la idea no es una «pintura muda sobre una pared», es decir, una representación pasiva, es dinámica, envuelve una afirmación de su objeto. De este modo la voluntad se encuentra reabsorbida en el entendimiento.

7. II, 49 corol.

Al mismo tiempo desaparece la libertad. Es negada por dos razones. Primero, porque su sujeto, la voluntad, es suprimido; los partidarios del libre albedrío no tienen costumbre de atribuirlo al entendimiento. Segundo, y sobre todo, porque en el universo reina estricta necesidad. Dios se explica por medio de atributos y modos de una manera tan necesaria como su misma existencia:

¿De dónde le viene, pues, al hombre el sentimiento de ser libre? Únicamente del hecho de ser consciente de sus actos, pero, ignorando las causas que los determinan, los refiere a un libre decreto del alma. «De este modo un niño pequeño cree que quiere libremente la leche, *infans lac appetere;* un muchacho enojado, la venganza; un miedoso, la huida» [8].

IV. LA MORAL

Sentados estos principios, todo queda resuelto. La única dificultad que subsiste, y es considerable, es la de saber exactamente qué sentido da Spinoza al título de su obra: *Ética.* Porque, al negar la libertad como libre albedrío o poder de elegir, y someter la conducta del hombre al determinismo más riguroso, la moral no puede ser ya una ciencia práctica, es decir, una ciencia de las reglas que el hombre debe seguir libremente para alcanzar su fin último. La moral es una ciencia teórica, no se distingue ni de la psicología ni de la metafísica; su finalidad consiste simplemente en explicar en qué consiste la felicidad del hombre, no en indicar los medios de conseguirla. Las nociones de responsabilidad, de bien y de mal moral, incluso de finalidad, quedan excluidas de la *Ética.* Esto no impide a Spinoza hablar constantemente como si el hombre estuviese dotado de libre albedrío, como si pudiera dominar sus pasiones y transformarse por el esfuerzo de la razón. Pero, a nuestro modo de ver, se trata sólo de un modo de hablar en sentido vulgar y amplio; no debe entenderse jamás en un sentido formal y no puede ser entendido de este modo en virtud de los principios del sistema.

---

8. III, 2 escol.

Hay tres tipos de vida, que corresponden a los tres géneros de conocimiento.

1. *La servidumbre.*

Si la vida del hombre descansa sobre el primer género de conocimiento, es una esclavitud: el hombre es esclavo de sus pasiones porque sólo tendrá ideas inadecuadas sobre todas las cosas.

Las pasiones se deducen rigurosamente. La pasión fundamental es la tendencia o esfuerzo —*conatus*—, de perseverar en el ser que en su misma esencia posee todo ser. Considerado únicamente en el alma, este esfuerzo se llama voluntad; considerado a la vez en el alma y en el cuerpo, se denomina apetito. El apetito es, pues, la esencia misma del hombre en cuanto que lo determina a buscar su propia conservación. El apetito consciente es el deseo.

La alegría es el paso de una perfección menor a una mayor; la tristeza es el paso a una perfección menor. El amor es la alegría que acompaña a la idea de una causa exterior; dicho de otro modo, amamos necesariamente el objeto que imaginamos que produce en nosotros un acrecentamiento de perfección. El odio es la tristeza que acompaña a la idea de una causa exterior. La esperanza es la alegría inconstante provocada por la idea de un acontecimiento cuya realización es dudosa; lo contrario es el temor. La seguridad es la alegría que proviene de un acontecimiento acerca del cual no tenemos duda alguna; lo contrario es la desesperación. El arrepentimiento es la tristeza que acompaña a la idea de un acto que creemos haber hecho por un libre decreto del alma; la vergüenza es la tristeza que acompaña a la idea de una acción que imaginamos que puede ser criticada por el prójimo, etcétera.

2. *La libertad.*

La vida humana, si se funda en la segunda clase de conocimiento, es libre. No se trata de restablecer la libertad que ha sido negada anteriormente: todo es necesario en el mundo y en el hombre. Pero el entendimiento comprende todas las cosas como derivados de la esencia divina. Ahora bien, la pasión se transforma en acción

cuando es comprendida. Es ésta una idea que influirá en Hegel y en Marx: «La libertad no es más que la necesidad comprendida.» Por lo demás, es una idea que se encontraba ya en los estoicos: el sabio, identificado con Dios, no está sometido a los acontecimientos contra su voluntad, los consiente, *non pareo sed assentior.* Y en efecto es la única clase de libertad que puede darse en una metafísica panteísta y determinista.

El punto central, no obstante, sigue siendo oscuro. ¿Por qué una misma «afección» es una pasión cuando es objeto de una idea confusa, y una acción cuando es objeto de una idea clara? Es evidente que no se pasa voluntariamente de un tipo de conocimiento al otro, nadie puede cambiar el orden del mundo que expresa la esencia divina.

Por lo tanto, se trata solamente de una comparación entre dos clases de vida. Pero el problema planteado subsiste.

La respuesta es como sigue. Cuando un hombre no conoce las leyes del universo se cree libre, pero por lo mismo, a causa de su inconsciencia, es juguete de los acontecimientos. Cuando, por el contrario, comprende la necesidad universal, sabe que no es libre, pero conoce la razón de los acontecimientos, se identifica con la Razón, de suerte que todo lo que le ocurre deriva de su propia razón: y esto es acción y libertad. Y si preguntamos de nuevo por qué Spinoza llama libertad a lo que es necesidad, la respuesta es que se contenta con una «libertad de coacción», pura espontaneidad natural.

En este sentido, Spinoza había llamado libertad en Dios a la fecundidad de su naturaleza que se explica necesariamente por medio de atributos y modos.

3. *La eternidad.*

La tercera clase de conocimiento produce en el hombre la felicidad que es la vida eterna. «Sentimos y experimentamos que somos eternos»[9].

No puede tratarse de la inmortalidad del alma, pues esta noción

9. V, 23 scol.

supone que el alma sobrevive al cuerpo y subsiste, es decir, que es una sustancia. Ahora bien, siendo el alma la idea del cuerpo, no dura más que él. Se trata de la eternidad propiamente dicha, de la eternidad divina a la cual el alma está integrada por la intuición y por el amor intelectual que de ella deriva.

El conocimiento de Dios es el supremo bien y la virtud suprema del hombre; es al mismo tiempo su mayor felicidad. Y por otra parte, esta contemplación de Dios por idea adecuada es una acción, es amor, *amor intellectualis Dei*. Es un amor puro y desinteresado, pues el hombre que ama a Dios no puede desear que Dios a su vez le ame. Sería absurdo, porque Dios no tiene ninguna «afección», puesto que no experimenta alegría ni tristeza, ni amor ni odio hacia las cosas finitas. Amar a Dios es entrar en el amor eterno e inmóvil que se tiene a sí mismo.

En el fondo, la beatitud consiste en la disolución del hombre y de su personalidad finita en el océano infinito de la sustancia divina. No puede decirse que el hombre alcanza su beatitud, puesto que deja de existir en cuanto distinto de Dios. Alcanza la beatitud, la de Dios mismo, con el cual es una sola cosa. La única personalidad, si asi puede llamarse, que le queda, es la de ser la idea que Dios tiene eternamente de la esencia de este cuerpo.

El escolio final de la *Ética*, vibrante de entusiasmo contenido, merece ser citado. «He terminado lo que quería establecer concerniente al poder del alma sobre sus afecciones y la libertad del alma. Con ello se ve cuánto vale el sabio y cuánto supera en poder al ignorante conducido únicamente por el apetito sensible. El ignorante, además de ser zarandeado de muchas maneras por las causas exteriores y de no poseer jamás la verdadera satisfacción interior, está en una inconsciencia casi total acerca de sí mismo, de Dios y de las cosas, y en cuanto cesa de padecer, deja también de ser. Por el contrario, el sabio, en cuanto tal, no conoce la inquietud interior, pero teniendo, por una especie de necesidad eterna, conocimiento de sí mismo, de Dios y de las cosas, no cesa jamás de ser y posee la verdadera satisfacción. Aunque el camino que he mostrado y que conduce a ello parezca muy arduo, puede avanzarse por él. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo se explicaría, si la salvación estuviese al alcance

de todos y si cualquiera pudiera conseguirla sin esfuerzo, que casi todo el mundo renunciara a ella? Pero todo lo que es bello es tan difícil como raro.»

Conclusión.

Renouvier afirma en alguna parte que Spinoza renueva a Parménides. Nos parece exacto. Lo renueva, puesto que viene después de dos mil años de especulación, y especialmente después de Descartes, que le proporciona un arsenal conceptual que Parménides no podía tener. Cuenta con la civilización, mientras que Parménides nos da la impresión de algo primitivo. Pero la intuición central es la misma: la unidad del ser. Spinoza es menos intrépido que Parménides, se esfuerza en suavizar la relación de identidad que admite entre Dios y el mundo introduciendo intermediarios: los atributos y los modos. Pero estos intermediarios carecen de existencia fuera de la sustancia, sólo la manifiestan.

La dificultad principal del spinozismo estriba precisamente en la relación de los modos finitos con la substancia infinita. ¿Cómo una sustancia infinita puede aparecer en diversos modos, móviles y finitos? La mejor interpretación, históricamente falsa aunque la más satisfactoria, es la de Brunschvicg: convertir a Spinoza en un idealista. En esta hipótesis, el mundo no es más que el pensamiento de Dios, y en el fondo no tiene ninguna realidad.

Pero esta teoría contradice los datos más evidentes de la experiencia, tanto externa como interna, y nos vemos obligados a rechazar su valor. Pues los sentidos nos muestran cosas diversas y mudables, y la conciencia nos revela como sujeto personal, distinto de cualquier otro. Nos veremos, pues, obligados a convertir estos datos en puras ilusiones. Pero el problema no queda resuelto, sólo queda aplazado. ¿Cómo puede haber ilusión en Dios? Se responderá: la ilusión no está en Dios, solamente se da en los espíritus finitos. Pero entonces se concede, quiérase o no, cierta realidad propia a los espíritus finitos: son distintos de Dios en cuanto finitos y sujetos a ilusión.

Por tanto, hay algo de verdad en esta ocurrencia de Bayle, que ridiculiza el panteísmo de Spinoza en los siguientes términos:

«Dios, modificado en cien turcos, ha matado a Dios, modificado en cien cristianos.» Es evidente que estos «movimientos» se dan al nivel de los modos, no al nivel de la sustancia. Sin embargo, es difícil comprender que una manifestación de Dios pueda matar a otra manifestación de Dios. De este modo volvemos siempre al mismo punto: ¿cómo puede manifestarse Dios bajo formas mudables, diversas y finitas? Atrevámonos a afirmar que la idea es absurda.

CAPÍTULO CUARTO

MALEBRANCHE

Bibliografía. No hay todavía ninguna edición de las obras completas de Malebranche. Por tanto, lo mejor es leer los *Entretiens sur la Métaphysique,* publicados en dos pequeños volúmenes (Colin). Sobre Malebranche, la obra esencial es la de GOUHIER, *La philosophie de Malebranche* (Vrin).

Biografía. Nicolas Malebranche nació en París en 1638. Era un niño enclenque y algo contrahecho. Hizo sus estudios clásicos en casa, la filosofía en el colegio de la Marche, y la teología en la Sorbona. La enseñanza escolástica que allí se daba chocó fuertemente contra su alma ardiente.

En 1660 entra en el Oratorio. Recibe una formación agustiniana que se adapta mejor a su temperamento. Es ordenado sacerdote en 1664. El mismo año se le revela Descartes. Cuenta la leyenda que, pasando por la calle Saint-Jacques, empezó a hojear el *Traité de l'homme,* que acababa de ser publicado según los papeles póstumos de Descartes. El corazón se le puso a latir tan fuertemente que tuvo que interrumpir su lectura. Prescindiendo de estos detalles, el hecho es que descubre a Descartes y se entrega al cartesianismo.

Durante diez años medita. En 1674-1675 aparece su primera obra, la *Recherche de la vérité,* que contiene lo esencial de su pensamiento.

En 1670 publica el *Traité de la nature et de la grâce,* en 1683 las *Méditations chrétiennes,* en 1684 el *Traité de morale,* en 1688 los *Entretiens sur la métaphysique.*

Desde el principio tiene gran éxito. Su estilo es límpido y penetrado de calor humano; une el rigor a la finura; entusiasma. Es uno de los pocos filósofos, junto con Berkeley y Bergson, cuya lectura a la vez es un deleite.

Malebranche sólo deseaba la soledad y la paz. Pero la defensa de sus ideas le obligó a constantes controversias, lo cual es un beneficio para el historiador: controversia con el canónigo Foucher sobre la *Recherche,* con el padre Le Valois S.I., sobre la eucaristía, con Arnauld sobre la visión de Dios y la gracia, con Bossuet sobre la gracia y la predestinación, con Leibniz

sobre el movimiento, con Fénelon sobre el amor puro, con el padre Boursier O.P. y más ampliamente con los tomistas sobre la gracia y la premoción física, finalmente con los jesuitas que dirigían el «Journal de Trévoux», sobre los ritos chinos.

A pesar de su delicada salud, Malebranche vivió hasta los setenta y siete años. Murió en 1715.

La idea directriz de Malebranche puede presentarse de dos maneras, que coinciden. Por una parte, realiza la unión entre san Agustín y Descartes. Es posible porque Descartes pertenece también a la corriente agustiniana. Pero esta relación le permite corregir a Descartes y precisar a san Agustín. Por otra parte, la obra de Malebranche es un buen ejemplo de filosofía cristiana, porque une estrechamente la filosofía y la teología, como san Agustín, que no separaba estos dos órdenes y ni siquiera los distinguía. La razón explica la fe y la fe aclara la razón e incluso da la solución de problemas estrictamente filosóficos. Esta unión se funda en el principio de que existe un acuerdo entre las dos revelaciones, la Revelación propiamente dicha, y esta revelación natural que Dios nos hace de la verdad por el buen uso de nuestra razón. El acuerdo es necesario porque ambas proceden de la misma fuente: el Verbo que ilumina nuestro espíritu.

I. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Una de las tesis más célebres y más características de Malebranche es su teoría de la «visión en Dios». Constituye el centro de su teoría del conocimiento y quería ponerla bajo el patrocinio de san Agustín. «Reconozco y declaro que debo a san Agustín la opinión que he expuesto acerca de la naturaleza de las ideas» [1].

1. *Naturaleza de la idea.*

El punto de partida de Malebranche, y en el cual insiste con frecuencia, es la distinción del sentimiento y de la idea. «No toméis jamás, Aristes, vuestros propios sentimientos por nuestras ideas, las modificaciones que mueven vuestra alma por las ideas que iluminan todos los espíritus. Éste es el mayor de todos los preceptos para evitar extraviarse» [2].

Los sentimientos son modificaciones de nuestra alma, dicho de

1. *Entretiens*, prefacio.
2. *Entretiens*, III, 1.

otro modo, son «subjetivos» y no representan nada real. Ahora bien, en la clase de los sentimientos, Malebranche engloba las sensaciones. Por tanto, su valor es nulo desde el punto de vista teórico. Su función es exclusivamente práctica, informan al hombre sobre lo que es útil o nocivo para la vida del cuerpo. Los sentidos, dice Malebranche, «son fieles testigos en lo que se refiere al bien del cuerpo y a la conducta de la vida; con respecto a todo lo demás, su testimonio carece de exactitud y de verdad».

La idea es el único objeto presente al espíritu de un modo inmediato. Por definición es «objetiva», es una realidad inteligible que, sin duda, está presente, inmanente al espíritu, pero trascendiéndole al mismo tiempo, puesto que opone resistencia y se distingue absolutamente del mismo espíritu. Por ejemplo, la esencia «triángulo» que pienso está en mí, pero no se identifica conmigo, tiene caracteres y propiedades que no puedo modificar, sino que se imponen a todo espíritu. Así, para conocer las cosas debemos «consultar» siempre nuestras ideas.

Pero, ¿acerca de qué tenemos nosotros ideas?

No tenemos idea de nuestra alma, ni de Dios. Es un punto en el que Malebranche corrige a Descartes, y naturalmente, todo el sistema cartesiano queda transformado. No tenemos idea de nuestra alma. Es un hecho: no conocemos la esencia de nuestro espíritu, sólo tenemos de él un sentimiento. Tampoco tenemos idea de Dios. Esta vez la experiencia interna parece desmentir la tesis, pero para Malebranche es una cuestión de derecho, no de hecho. De otro modo, es imposible que tengamos una idea de Dios. ¿Por qué? Porque «una cosa finita no puede representar lo infinito».

Las únicas ideas que poseemos tienen por objeto la extensión. Se trata, evidentemente, de la «extensión inteligible», del espacio de la geometría. Y en esto Malebranche coincide con Descartes e incluso acentúa su sentido matemático. Porque afirmar que sólo tenemos ideas de la extensión equivale a decir que la única ciencia humana posible es la geometría. No se trata ya de extender a todas las ciencias el método geométrico, sino de reducir la ciencia posible a la geometría.

2. *El origen de las ideas.*

En la *Recherche de la vérité,* Malebranche llega a su teoría de la visión en Dios descartando sucesivamente cuatro hipótesis.

La idea no es producida por abstracción de lo sensible, pues Aristóteles supone que las cosas actúan sobre el espíritu y esto es ininteligible e imposible. La idea tampoco es producida por nosotros, pues el entendimiento es una facultad puramente pasiva; la única facultad activa que tenemos es la voluntad y es evidente que no producimos nuestras ideas a voluntad. Las ideas no están inscritas en nuestra esencia, porque no somos creadores de realidades inteligibles. Finalmente, las ideas no son producidas por Dios e inscritas por Él en nosotros desde un principio. Malebranche rechaza la teoría de las ideas innatas porque la hipótesis le parece complicada: sería necesario que Dios produjera a cada instante una infinidad de ideas. Ahora bien, si una hipótesis es complicada, es falsa, pues Dios obra por los caminos más sencillos.

Únicamente queda la posibilidad de ver en Dios las ideas. La teoría de la visión en Dios resulta de la eliminación de todas las demás hipótesis. Además, el argumento agustiniano de las «verdades eternas» la demuestra directamente: las ideas son eternas y necesarias; por tanto no pueden tener su razón suficiente en el espíritu humano; sólo se pueden fundar en Dios mismo. «Todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su realidad inteligible. Sólo las vemos en Él. No os imaginéis que esto que os digo sea nuevo, es el sentimiento de san Agustín. Si nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias, vemos claramente que sólo pueden hallarse en una naturaleza inmutable»[3].

Esta teoría es delicada. Malebranche tuvo que explicarla y defenderla, especialmente contra los ataques de Arnauld, siempre penetrante en sus críticas. Se trata de una visión natural de las esencias finitas en Dios. No se trata de una visión de Dios tal cual es en sí mismo, o cara a cara, pues semejante intuición es la visión beatífica, y es sobrenatural, pues supone la gracia que eleva a la naturaleza a un orden trascendente. Además, es suficientemente

---

3. *Entretiens,* I, 10.

claro que el hombre, incluso el matemático, no es bienaventurado. Sin embargo, hay una visión de Dios, no en sí mismo, sino solamente «en cuanto que es participable» por las criaturas finitas, una intuición de las maneras o modos finitos según los cuales Dios puede ser participado. Ahora bien, toda realidad es una participación de la esencia divina, y las esencias sólo son posibles, participaciones posibles de Dios, o Dios en cuanto participable.

Por tanto, Dios es el primer objeto de la inteligencia humana. Esta posición es llamada comúnmente «ontologismo». Anteriormente a Malebranche se encontraba ya en san Buenaventura, que admite no una intuición natural de Dios, sino una «contuición», es decir, una intuición de las esencias finitas en la esencia divina. Después de Malebranche, la adoptaron, en el siglo XIX, Gioberti y Rosmini en Italia; en Francia, algunos sulpicianos, especialmente M. de Branchereau. La Iglesia, al condenar el ontologismo de Malebranche y sus sucesores, y en cambio llamar doctor a san Buenaventura, ha planteado al historiador católico la delicada cuestión de saber en qué difiere la posición de san Buenaventura de la de Malebranche.

3. *El conocimiento de los existentes.*

Por las ideas conocemos las esencias. Debemos preguntarnos ahora cómo conocemos la existencia. Hay que distinguir tres casos.

En cuanto a Dios, Malebranche recoge la prueba ontológica de Descartes, pero modificándola profundamente y, según nuestra opinión, devolviéndole su pureza primitiva. No puede tratarse de un análisis de la idea de Dios para hallar en ella la existencia, por la sencilla razón de que no tenemos idea de Dios. Así pues, ¿qué queda de la prueba ontológica? A nuestro parecer, lo esencial. La fórmula de Malebranche es la siguiente: «Si pensamos en Dios, debe existir» [4]. Este modo de razonar es válido precisamente porque no tenemos idea de Dios. No se trata ya de una prueba o de una demostración a priori, sino de una intuición oscura de la existencia del infinito. «El infinito sólo se puede ver en sí mismo, pues

4. *Entretiens*, II, 5.

ninguna cosa finita puede representar el infinito. No podemos ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del ser sin el ser, porque el ser carece de idea que le represente. Por tanto, la proposición: Dios existe, es por sí misma la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia» [5].

La existencia del alma es conocida por sentimiento. El sentimiento es subjetivo, por tanto, no nos da a conocer nada exterior, pero tiene valor absoluto cuando se trata de la existencia del sujeto. El espíritu tiene conciencia de existir. Esto basta, capta su existencia sin tener idea de su esencia. De este modo, aunque Malebranche no admite que el alma sea «más conocida» que todo, acepta el *cogito*. Algunas veces le confiere la forma de un razonamiento: «La nada carece de propiedades. Pienso, luego existo» [6]. Pero, al igual que en Descartes, la forma gramatical no debe engañarnos; el sentimiento de existir es inmediato.

La existencia de los cuerpos plantea un problema mucho más difícil. Sabemos que Malebranche incluye las sensaciones en la categoría de los sentimientos. Anticipándose a lo que más tarde llamaremos el principio de inmanencia, estima imposible que el espíritu salga de sí mismo para ir a las cosas. Por tanto, las sensaciones son puramente subjetivas, su valor en cuanto revelación del mundo es nulo. Por otra parte, las ideas, que nos representan de una manera clara y distinta la extensión y sus determinaciones, no permiten superar el plano de las esencias o de lo posible. «Tal ser, aunque conocido, puede no existir. Podemos ver su esencia sin su existencia, su idea sin él.» En fin, la existencia del mundo no puede ser demostrada. En este punto Malebranche se separa de Descartes. No solamente no puede demostrarse la existencia del mundo, dice Malebranche, sino que puede demostrarse que no es posible demostrarla. En efecto, la existencia del mundo sólo sería demostrable, en el sentido propio y auténtico de la palabra, si emanase necesariamente de Dios; podríamos entonces deducirla. Pero la noción de un ser infinito no implica una relación necesaria con los seres finitos. «La noción del ser infinitamente perfecto no encierra de ningún modo una relación necesaria con ninguna criatura.

5. *Entretiens*, II, 5.
6. *Entretiens*, I, 1.

Dios se basta plenamente a sí mismo. La materia no es una emanación necesaria de la divinidad. Ahora bien, no se puede dar una demostración exacta de una verdad si no se pone de manifiesto que tiene un vínculo necesario con su principio, si no se muestra que hay una relación necesaria encerrada en las ideas que se comparan. Por tanto, no es posible demostrar en rigor que hay cuerpos» [7].

¿Qué es, pues, lo que nos asegura la existencia de un mundo material? En primer lugar, el instinto. Tenemos una marcada inclinación a creer que los cuerpos que percibimos existen, y esta creencia es suficiente para la vida práctica. Pero para librar al filósofo de su duda especulativa, hay que acudir a la fe y a la revelación cristiana. Estamos seguros de la existencia de los cuerpos porque la Biblia nos enseña que Dios ha creado el cielo y la tierra. La filosofía abandonada a sí misma iría a parar directamente al idealismo, sólo por la fe puede salvar ese escollo.

Pero hay aún otra dificultad: La revelación está contenida en un libro que pertenece al mundo material, que no sabemos si existe sino por la revelación. ¿Cómo salir de este círculo? Muy sencillamente. Como filósofo estoy en presencia de puras apariencias. Pero éstas, confrontadas con lo que la filosofía nos enseña acerca de Dios, me conducen hasta el umbral de la fe. En cuanto hago el acto de fe, «todas mis apariencias se convierten en realidades».

II. LA METAFÍSICA

La metafísica de Malebranche sólo contiene una pequeña parte de la ciencia que designamos con este nombre. Prescinde completamente del estudio del ser en cuanto ser, de sus leyes más generales y de sus tipos fundamentales. Trata sólo de Dios creador y del mundo creado.

---

7. *Entretiens*, VI, 5.

1. *Dios creador.*

Consideremos en primer lugar la creación desde el lado de Dios. La fe y la razón a la vez nos enseñan que el mundo ha sido creado por Dios. El acto creador es libre, pues Dios se basta a sí mismo y la creación no le aporta nada que a Él pudiera faltarle. ¿Se le puede asignar un motivo a la creación? Sí, la gloria de Dios, porque Dios, siendo el Bien, sólo puede amarse a sí mismo, de suerte que el fin último de la creación es darle la mayor gloria posible.

De aquí se sigue la conveniencia de la encarnación. En efecto, únicamente ella permite al mundo tributar a Dios una alabanza digna de Él. Porque solamente el Verbo encarnado, siendo Dios, puede tributar a Dios una alabanza infinita. Estas ideas son clásicas en la teología cristiana. Basta señalar que Malebranche se sitúa en la corriente franciscana, que sostiene que la encarnación no está vinculada a la caída y a la redención, sino que hubiera tenido lugar en cualquier hipótesis, incluso si el hombre no hubiera pecado.

En segundo lugar, Dios crea el mejor mundo posible, en razón de su sabiduría y de su bondad. Es optimismo puro. Pero la posición de Malebranche no carece de originalidad. No pretende, como su maestro san Agustín, que los males particulares sean necesarios para la armonía del universo tomado en conjunto como las sombras en un cuadro, ni, como su émulo Leibniz, que Dios ha tenido que crear el mejor de los mundos posibles, absolutamente. Por el contrario, estima que nuestro mundo está lejos de ser perfecto si se le considera en sí mismo, y que Dios podía crear otro mejor. Pero debemos —dice— considerar ante todo la gloria de Dios, pues Dios sólo obra con el fin de manifestar su perfección. Ahora bien, la gloria no radica sólo en la obra realizada, sino también en las vías por las cuales la obra se realiza. Y la tesis de Malebranche es que Dios no podía obrar mejor sin subestimar la simplicidad y la divinidad de sus caminos. «No os imaginéis que Dios haya querido absolutamente hacer la obra más perfecta posible, sino sólo la más perfecta respecto a los caminos más dignos de Él.»

De ello se deriva la conveniencia de la redención, porque obtiene el mayor bien del mayor mal. El mayor mal es el pecado, pero de él obtiene Cristo una mayor gloria para Dios.

Finalmente, Dios por su providencia conduce todas las cosas por los caminos más sencillos, o «por voluntades generales». Esto se deduce de su sabiduría, porque no conviene que un artesano necesite retocar constantemente su obra. Dios sólo desciende a «voluntades particulares» cuando el bien lo exige. Se trata entonces de derogaciones de las leyes naturales, por tanto, de milagros. Sólo la fe nos enseña cuándo Dios interviene de este modo en el mundo.

2. *El mundo creado.*

Consideremos ahora la creación por el lado de las criaturas.

Las criaturas dependen de Dios en su ser y en todo momento de su existencia. Esta idea no tiene nada de original. Mucho más lo es el que Malebranche acentúe en exceso el «concurso» de Dios a toda acción creatural, creada, tendente a la «conservación» de las mismas criaturas, con lo que termina por negar que los seres creados puedan ejecutar acción alguna. Es la célebre teoría llamada «ocasionalismo».

Se desarrolla por etapas, pero todo deriva del principio de que debemos juzgar las cosas no según nuestros sentimientos, sino según sus ideas. Ante todo es evidente que un cuerpo no pueda actuar sobre un espíritu, ni un espíritu sobre un cuerpo, pues no hay ninguna relación entre el pensamiento y la extensión. Además, y éste es el punto principal, un cuerpo no puede actuar sobre un cuerpo. Es también evidente. «Examinad la idea de extensión. ¿Qué vemos en ella? Nada que sea principio de acción, sino sólo la facultad pasiva de recibir diversas figuras», pues «todas las propiedades de la extensión sólo pueden consistir en relaciones de distancia». De este modo queda eliminada la noción aristotélica de naturaleza. Demos un último paso. «Toda eficacia, por pequeña que la supongamos, tiene algo de infinito y divino.» En efecto, obrar es producir un nuevo ser, algo que aún no existía, en el fondo es crear. Pero crear es propio de Dios, porque para hacer pasar una cosa de la nada al ser, hace falta una potencia infinita. Concluyamos: «Sólo el creador puede ser el motor.»

¿Cómo explicar las apariencias, en estas condiciones? Basta admitir que Dios, en virtud de una «voluntad general», vincula su

acción a las circunstancias, a la situación de las criaturas. Crea el efecto con ocasión de la modalidad que se encuentra en la causa. Quiero mover mi brazo, y Dios lo mueve. Una bola de billar choca con otra, y Dios la pone en movimiento. El que un cuerpo esté en movimiento significa simplemente que Dios lo conserva en diferentes lugares. Cualquier otro punto de vista hace a las criaturas independientes del creador [8].

Este punto es demasiado importante, y esta teoría demasiado interesante, para que nos abstengamos de hacer algunas observaciones. La eficacia de las causas segundas, como dice Malebranche, la actividad de las criaturas, su causalidad, es evidentemente un punto crucial de la metafísica cartesiana. Porque si se reduce la esencia de los cuerpos a la extensión, nos vemos obligados lógicamente a negarles toda actividad. Se presentan entonces tres soluciones: con Malebranche, referir toda la actividad a Dios; con Leibniz, abandonar la concepción cartesiana y rehabilitar las formas sustanciales de Aristóteles; con Hume, finalmente, negar toda clase de causalidad.

En cuanto al argumento general de que obrar sería crear, de que una criatura dotada de actividad sería independiente de Dios, no resiste un examen. No hay duda de que crear es propio de Dios. Por tanto, la criatura no crea nada, solamente transforma una materia preexistente imprimiéndole su propia forma. Y al obrar así, depende en todo momento de la moción divina llamada «concurso», pues todo lo que es viene de Dios. Así como la criatura tiene la existencia particular que Dios le da, asimismo tiene un obrar particular que también Dios le da. La acción de Dios es trascendente, no está en el mismo plano que las causas segundas, y lejos de suprimir su acción, la hace existir.

En cuanto a la teoría misma, hay que señalar lo siguiente. Como la acción sigue al ser, al suprimir la acción se corre el riesgo de suprimir el ser. ¿Existen las criaturas, si no obran? Y si sólo Dios obra, ¿no significa esto que sólo Dios existe? En el ocasionalismo hay una inclinación hacia el panteísmo. Pero Malebranche se niega absolutamente a comprometerse por este camino, porque no sentía

---

8. *Entretiens*, X.

más que horror y desprecio hacia Spinoza, al que consideraba como un ateo.

Entre las criaturas, el hombre merece especial consideración. Tiene cuerpo y alma, en cuanto a esto no hay discusión. Pero el cuerpo y el alma son dos substancias sin comunicación, sin relación directa y sin interacción. Dios produce en el alma un determinado sentimiento con ocasión de determinado movimiento del cuerpo, y produce en el cuerpo tal movimiento con ocasión de tal pensamiento.

En esta metafísica, el problema delicado es el de la libertad. Evidentemente, Malebranche no la niega, por el contrario, la afirma porque es objeto de un «sentimiento interno». Pero, ¿cómo la entiende? Más o menos, como santo Tomás. Dios mueve la voluntad hacia el bien en general, por tanto la voluntad ama necesariamente este bien. Pero como ningún bien particular puede colmar su apetito, siente siempre «un movimiento para ir más lejos»; por tanto, permanece libre ante ellos, y su libertad reside en su consentimiento. Ahora bien, como Malebranche niega toda actividad a las criaturas, incluso espirituales, el consentimiento de la voluntad no puede ser un acto positivo, es «un simple descanso», un alto en la búsqueda indefinida del bien.

Con la libertad entramos en el terreno moral. La moral de Malebranche es evidentemente una moral cristiana. Su principio es amar a Dios, es decir, dar nuestro consentimiento a la moción por la cual nos atrae hacia Él. En esto consiste esencialmente el orden, la justicia y la virtud. Pero desde el pecado original, la virtud sólo es posible por medio de la gracia.

En el *Traité de la nature et de la grâce* y los escritos de controversia que lo rodean, Malebranche participa en las candentes querellas teológicas de su tiempo. Apoyándose en san Agustín, refuta tanto el pelagianismo como el calvinismo y el jansenismo. No se alía tampoco con el tomismo: «no lo comprendo», confiesa cortésmente. Aplica su método de las ideas claras a este delicado tema. Distingue una gracia de luz que ilumina el entendimiento, y una gracia de sentimiento que mueve la voluntad. Concilia la eficacia de la gracia y la libertad con su teoría del consentimiento. Explica la predestinación con su teoría de las voluntades genera-

les. Atribuye a Cristo la función de causa ocasional en la distribución de las gracias. Posición original, que no ha llamado en absoluto la atención de los teólogos.

Conclusión.

Considerado como filosofía, el pensamiento de Malebranche está en equilibrio inestable: conduce lógicamente ya hacia Berkeley, ya hacia Spinoza. Inclina hacia el idealismo, y por dos razones. Por una parte, porque las sensaciones no son más que estados de conciencia y no procuran ninguna evidencia en lo que concierne a la existencia de los cuerpos. Por otra parte, porque el entendimiento sólo alcanza esencias y no puede dar ninguna demostración de la existencia del mundo. Conduce hacia el panteísmo, porque al estar las criaturas desprovistas de actividad, su ser corre el riesgo de desvanecerse.

Malebranche se salva de estas dos catástrofes por la fe que nos enseña la creación, es decir, la existencia del mundo y la trascendencia de Dios. Por tanto, su posición filosófica es débil, pero por otra parte, Malebranche, como agustiniano, no admite la autonomía de la filosofía. Desde su punto de vista es normal e inevitable que no puede encerrarse en sí misma.

Ahora bien, ¿no pueden esas verdades ser alcanzadas por la razón? Es una cuestión muy distinta, y a nuestro parecer la respuesta debe ser afirmativa. En una filosofía cristiana del tipo tomista, la razón es guiada por la fe, sin duda, pero es capaz de hallar por métodos propios cierto número de verdades. Para ella la existencia de los cuerpos es tan evidente como la del propio yo. En cuanto a la existencia de Dios, creador y por tanto trascendente, puede demostrarse rigurosamente a partir del mundo tal como se da en la experiencia.

CAPÍTULO QUINTO

LEIBNIZ

Bibliografía. La obra de Leibniz es una mina que aún no ha sido completamente explotada: la Biblioteca de Hannover contiene gran número de manuscritos inéditos que proporcionan periódicamente a los aficionados la materia de una fácil tesis. De aquí que no pueda haber una obra de conjunto seria sobre el pensamiento de Leibniz. De él se leerá el ***Discurso de metafísica*** (trad. castellana, 1942, con comentario de JULIÁN MARÍAS) y la *Monadología* (trad. castellana, 1957). Para un estudio un poco más profundo, el volumen de *Oeuvres choisies de Leibniz,* por PRENANT (Garnier), resulta cómodo. En castellano se publicó una edición de *Obras* en 6 vol., a cargo de P. DE AZCÁRATE (Madrid 1878). Sobre Leibniz, el mejor trabajo sigue siendo la *Introduction* de BOUTROUX a su edición clásica de la *Monadologie* (Delagrave). En castellano, puede verse R. CEÑAL, *Introducción al estudio de la obra de Leibniz,* «Pensamiento» 2 (Madrid 1946) 433-454.

Biografía. Gottfried-Wilhelm Leibniz nació en Leipzig en 1646. Su padre era profesor de moral y de derecho en la Universidad. Niño de inteligencia precoz, cuenta que a la edad de quince años deliberaba paseándose por el bosque si conservaría las formas sustanciales de Aristóteles. En 1664 hace el doctorado en filosofía y en 1666 el doctorado en derecho. Estudia después matemáticas en Jena, se traslada luego a la corte de Maguncia, donde vive de 1668 a 1672.

De 1672 a 1676 es mandado a París, y aprovecha la ocasión para visitar a todos los espíritus distinguidos de occidente: Arnauld, Malebranche, Huygens, Mariotte. La familia Périer le proporciona los manuscritos matemáticos de Pascal. Va a ver a Spinoza, pasa dos meses en Inglaterra y conoce a varios sabios de este país, pero no a Newton.

Ahora bien, precisamente en 1676 se sitúa el descubrimiento del cálculo infinitesimal. Newton lo halla aproximadamente por la misma época, de aquí la controversia para saber a cuál de los dos corresponde la prioridad. En realidad, la disputa es bastante inútil, pues en determinados momentos

algunos descubrimientos «flotan en el aire», dado el estado de la ciencia, y no es de extrañar que dos espíritus distinguidos lo hagan al mismo tiempo.

En 1676 Leibniz es instado por la corte de Hannover a ocupar el cargo de bibliotecario y consejero. Allí pasó el resto de su vida. Los hechos más señalados de este período son la fundación de los «Acta Eruditorum» en 1682, y la de la Academia de Berlín en 1700. Leibniz muere en Hannover en 1716 en medio de un gran abandono: nadie, excepto su secretario, asistió a su entierro.

Leibniz dejaba al morir una obra inmensa. En primer lugar una correspondencia con todos los sabios, eruditos y filósofos de su tiempo, a la que se añade una correspondencia diplomática. Los fajos más importantes son la correspondencia con Arnauld sobre la metafísica, con Bossuet acerca de la unión de las Iglesias, y con Clarke sobre el espacio y el tiempo. Además una cantidad de artículos de «periódicos», y de opúsculos diversos de los cuales muchos no fueron publicados. Señalemos por lo menos en el terreno filosófico el *De arte combinatoria* (1666), el *Discurso de Metafísica* (escrito en 1686 y no publicado hasta 1846), el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (1695). Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* consagrados a la crítica de Locke, fueron escritos en 1703, pero Leibniz no los publicó porque Locke acababa de morir y juzgaba improcedente criticar a un hombre que no podía ya defenderse; la obra fue publicada en 1765. La *Teodicea* es la única obra que publicó Leibniz (1707). El título completo es: *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* Es principalmente una crítica de Bayle, y según el sentido propio de la palabra «teodicea», una defensa o una justificación de Dios, a propósito del temblor de tierra de Lisboa. Por un evidente abuso el término «teodicea» se ha empleado luego para designar los tratados de teología natural. Finalmente, la *Monadología* fue escrita en 1714, en francés, a petición del príncipe Eugenio de Saboya; resume todo el sistema de Leibniz en 90 proposiciones. Se publicó una traducción latina en 1721 y el original francés no fue publicado hasta 1840.

Leibniz es un genio universal, sin duda el último hombre que ha podido abarcar con su mente toda la ciencia de su tiempo. Como dijo Fontenelle, «hay varios grandes hombres en Leibniz». Es diplomático, historiador, matemático, lógico, metafísico, apologista, moralista, jurista. Es un espíritu flexible, conciliador, ingenioso, ágil, a la vez amplio y profundo. ¿Es siempre sincero? Si, seguramente, pero con una gran preocupación por adaptarse al público al cual se dirige.

El punto delicado está en saber si Leibniz tiene un sistema, dicho con otras palabras, si su síntesis tiene verdadera unidad, o no es más que un eclecticismo. Conoce a todos sus antecesores: Platón, Aristóteles, Plotino, santo Tomás y Duns Escoto, los comentadores de santo Tomás, Capréolo, Cayetano y Suárez, Ramón Llull y los pensadores del renacimiento, y sus contemporáneos, Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Gassendi, Locke.

De él es la frase que a menudo se atribuye a Victor Cousin, y que define el eclecticismo: toda filosofía es verdadera en lo que afirma y falsa en lo que niega. Su intención era descubrir en la historia los temas fundamentales en los cuales todos los espíritus coinciden, y lo llamaba la *philosophia perennis*. «Me ha sorprendido un nuevo sistema. Este sistema parece vincular a Platón con Demócrito, Aristóteles con Descartes, los escolásticos con los modernos, la teología y la moral con la razón. Me parece que coge lo mejor de cada uno y que va más lejos de donde se ha llegado hasta ahora... Haciendo resaltar los rasgos de verdad en los antiguos, se sacaría oro del barro, el diamante de la mina, y la luz de las tinieblas, y esto sería, en efecto, la *perennis quaedam philosophia*.» Pero esto no impide que el sistema de Leibniz sea profundamente original, dentro de la tradición cartesiana, y perfectamente unificado.

I. LA LÓGICA

Aunque Leibniz no haya escrito su *Discurso del método*, las posiciones que adopta en lógica dirigen el conjunto de su pensamiento y de su metafísica.

1. *El arte combinatorio.*

La idea directriz de Leibniz es claramente cartesiana. Recoge la idea de una matemática universal, con el nombre de «especiosa general» (especiosa significa álgebra) o «arte combinatoria».

Su finalidad es asegurar la unidad de los espíritus, primeramente en el terreno especulativo por la constitución de una ciencia integral y rigurosa, y seguidamente en el plano práctico: crear, por tanto, una sociedad de los espíritus por encima de las diferencias nacionales, y con mayor profundidad, en el plano religioso, reconstituir una cristiandad frente a la amenaza musulmana. Siempre se preocupó Leibniz de la unión de las Iglesias e intentó unir a los reyes cristianos contra los turcos.

El principio de la combinatoria de Leibniz es que todos los conceptos son simples o pueden reducirse a conceptos simples. Por consiguiente, para obtener la ciencia integral, bastará combinar de todas las maneras posibles los conceptos simples. Y para realizar con todo rigor esta combinación, bastará aplicar un símbolo a cada

concepto simple así como a cada operación, tomando como modelo el álgebra. A esta tarea se la llama «característica universal».

No hay que decir que Leibniz no realizó nunca su proyecto. Pero sus ideas han originado la logística moderna.

2. *Los primeros principios.*

Leibniz ve con más claridad que Descartes la importancia de los primeros principios en los que se funda el pensar discursivo. Distingue dos órdenes de verdades: las verdades necesarias y las verdades contingentes; y dos principios correspondientes a estos dos órdenes: el principio de identidad y el principio de razón suficiente.

Las verdades necesarias, como los principios matemáticos, se refieren a las esencias. Consideradas en sí mismas, las esencias sólo son posibles, pero sus propiedades y sus relaciones son necesarias. El principio por el cual se rigen es el principio de identidad o de contradicción; esto significa que toda proposición verdadera es una proposición idéntica en la que el predicado está incluido en el sujeto. Kant las llamará «juicios analíticos» porque puede descubrirse su predicado por el simple análisis del sujeto.

Aristóteles había visto ya que el principio de contradicción es la ley suprema del pensamiento; y también que en una proposición verdadera el predicado es inherente al sujeto, *praedicatum inest subiecto*. Pero Leibniz refuerza la idea. Según él, todo pensamiento riguroso debe desarrollarse como el pensamiento matemático por una serie de ecuaciones. El principio de identidad asegura la coherencia, interna o formal, del discurso, y es, en sí mismo, la evidencia suprema. En consecuencia, Leibniz pretende que se demuestren incluso los axiomas matemáticos, porque, aunque evidentes, no son más que formas derivadas del principio de identidad: *A* es *A*. En este sentido es precursor de la parte de las matemáticas que actualmente se llama axiomática, y consiste en llevar el análisis más allá de los axiomas comúnmente recibidos.

Si considerásemos esta doctrina con detenimiento, veríamos que Leibniz es el primer lógico que ha identificado el principio de contradicción con el principio de identidad. Pero entre los dos hay

una diferencia de matiz apreciable. Aristóteles no habla del principio de identidad. Para él el principio supremo es el principio de contradicción: un mismo atributo no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto. Este principio es puramente negativo, expone una imposibilidad. Por tanto, permite al espíritu moverse con gran flexibilidad en su búsqueda positiva; únicamente exige que no se contradiga. Mientras que en Leibniz el principio de identidad es rígido: exige que toda verdad sea una identidad, o se reduzca a una identidad. Pero hay otras relaciones, otras formas de predicación distintas de la de identidad.

Las verdades contingentes se refieren a los hechos; son juicios de existencia. El principio que las gobierna es el principio de razón suficiente. Afirma que no ocurre nada sin una razón suficiente, es decir, determinante, que permita explicar a priori por qué las cosas han sucedido de tal manera y no de tal otra.

En esta forma, el principio de razón suficiente es, según nuestra opinión, una invención de Leibniz y un postulado del racionalismo; porque lleva a la supresión de toda contingencia en el mundo y de toda libertad en el hombre. Leibniz conserva los términos, pero los vacía de su sentido.

En todo caso, en Leibniz, el principio de razón suficiente permite reducir las proposiciones de hecho a proposiciones idénticas, porque hace posible deducir el efecto de la causa, y de modo más general los predicados posibles de la noción del sujeto. Todos los predicados que pueden afirmarse de un sujeto están contenidos en su noción. Con otras palabras, si comprendiéramos adecuadamente el sujeto, veríamos en él todo lo que se le puede atribuir. Así, por ejemplo, la noción de César implica el ser general, pasar el Rubicón, ser asesinado. La noción de Adán implica cometer el pecado, porque si no lo cometiera no sería Adán, que de hecho pecó. Naturalmente, Leibniz no pretende que el espíritu humano sea capaz de deducir a priori todos los predicados de un sujeto concreto, pero esto es debido a su imperfección.

Aplicado a Dios, el principio de razón suficiente es el fundamento de la prueba ontológica: Dios tiene en sí mismo su razón de ser, por tanto existe necesariamente. Aplicado a la creación

lleva al optimismo, porque el mundo carecería de razón suficiente si no fuera el mejor. Aplicado a la libertad, lleva a rechazar la indiferencia y la definición de la libertad como espontaneidad.

En el fondo todas las discusiones sobre el carácter racional o absurdo del mundo en general y de cada ser en particular, del hombre, de la historia, aluden a este principio. Hegel absolutizará el racionalismo, y la filosofía del absurdo es la que actualmente reina. Estamos convencidos de que santo Tomás no hubiera admitido ninguna de las dos posiciones. Afirma que el ser es inteligible, pero también que el individuo no es objeto de ciencia. Las dos afirmaciones no se contradicen, porque lo inteligible es la esencia, y lo individual no puede ser deducido de ningún principio. El principio de causalidad deja bien sentado que todo lo que comienza a existir tiene una causa, pero de aquí no puede deducirse el individuo a priori; sólo permite explicarlo a posteriori.

II. LA METAFÍSICA

«En cuanto a la metafísica, pretendo dar de ella demostraciones geométricas, no suponiendo más que dos verdades primitivas, a saber, en primer lugar el principio de contradicción... y en segundo lugar que nada existe sin razón.» Sigamos, pues, el desarrollo de esta metafísica geométrica. Lo esencial se reduce a tres puntos: una teoría de los posibles, la célebre teoría del optimismo y una teoría de la sustancia.

1. *Los posibles.*

La originalidad de Leibniz está en que distingue como una especie de grados en la posibilidad.

Si se considera un posible en sí mismo, su definición es la siguiente: lo que no implica contradicción; porque lo que es intrínsecamente contradictorio es imposible.

Pero esto no es más que una posibilidad lógica. Una esencia que no es en sí misma contradictoria, puede, sin embargo, no ser realizable, porque no existe nada aisladamente, todo ser forma parte

de un conjunto o de un sistema. Por tanto, para juzgar si esta esencia es posible realmente, si puede existir, es necesario tener en cuenta todos los demás posibles a los cuales está vinculada y que Leibniz llama sus «composibles». El conjunto constituye algo así como un universo, y es él el que es posible.

Pero veamos el punto más interesante, y más difícil, de la teoría. Para Leibniz, los posibles tienden a la existencia, más o menos, en la medida de su perfección. «Ante todo debemos saber que, por lo mismo que existe algo y no nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la misma posibilidad, o esencia, cierta exigencia de existencia, o cierta pretensión de existencia, por decirlo así, en una palabra, la esencia tiende por sí misma a la existencia. De ello se sigue por todos los posibles tienden a la existencia con un derecho que depende de su cantidad de esencia o de realidad, del grado de perfección que encierran; en efecto, la perfección no es más que la cantidad de esencia» [1].

La dificultad está en comprender cómo una esencia que no existe, puede tener una tendencia a existir, una pretensión, una exigencia cualquiera. Se percibe aquí un bello rasgo de filosofía «esencialista». Pero todo se aclara si se consideran los posibles, como hace Leibniz, en la mente de Dios: pesan, por así decir, sobre su voluntad, y exigen ser creados.

Éste es el fundamento del optimismo. «Estas reflexiones dan a entender admirablemente de qué manera, en el origen mismo de las cosas, se desarrolla una especie de matemática divina, o mecánica metafísica, en la que se sitúa el máximo de existencia.»

2. *El optimismo.*

Después de esto podría pensarse que el paso de la posibilidad a la existencia se hace automáticamente, por el solo juego de esta «mecánica metafísica» en la que no interviene ninguna libertad. Esto es verdad en cuanto a Dios, el ser necesario: su necesidad consiste precisamente en que su esencia engendra su existencia, de suerte que el argumento ontológico es válido sólo si previamente

1. *Del origen radical de las cosas.*

se ha mostrado que la esencia de Dios es posible. Y evidentemente lo es, puesto que no encierra ninguna imperfección, ninguna negación, de la que podría nacer una contradicción interna. Pero éste no es el caso del mundo.

Leibniz no puede admitir, como Spinoza, que el mundo derive necesariamente de Dios. Porque el mundo no existe necesariamente, es contingente, su inexistencia no implica contradicción. Leibniz se ve, pues, forzado a reducir el alcance de su idea. En el caso de los seres contingentes, el paso de la esencia a la existencia exige una causa. La causa suprema del universo es Dios. Y Dios crea libremente.

Pero, si Dios se decide a crear alguna cosa, sólo puede crear el mejor de los mundos posibles. Es ésta una *necessitas ex hypothesi,* o una necesidad moral. Aunque el mundo no sea metafísicamente necesario, de manera que lo contrario implique contradicción o absurdo lógico, sin embargo, es físicamente necesario o determinado, de manera que lo contrario implica imperfección o absurdo moral.» En efecto, Dios es infinitamente bueno, sabio y poderoso. Si no hubiera creado el mejor de los mundos posibles, sería, o bien porque no lo ha pensado, o bien porque no lo ha querido, o bien porque no ha podido. Pero entonces carecería de sabiduría, de bondad o de poder. En resumen, si el mundo no fuera el mejor, carecería de razón.

La *Monadología* da un excelente resumen de esta teoría. «Así como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios, y sólo puede existir uno, es necesario que exista una razón suficiente en la elección de Dios que le haga determinarse por uno con preferencia a otro. Y esta razón sólo puede encontrarse en la conveniencia o en los grados de perfección que estos mundos contienen, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que encierra. Y la causa de la existencia del mejor, es que Dios conoce por su sabiduría, escoge por su bondad y crea por su poder» [2].

Voltaire, en *Candide,* ridiculizó el optimismo de Leibniz acumulando las desgracias más inverosímiles sobre la cabeza de su pro-

2. *Monadología,* 53-55.

tagonista. Quizá sea lícito este procedimiento, pero carece de valor filosófico. Voltaire ignora totalmente la cuestión, pues Leibniz no niega en absoluto la presencia del mal en el mundo; pretende demostrar a priori que el mundo, tal cual es, por malo que a veces nos parezca, es el mejor posible.

Por tanto, si se le quiere criticar, hay que examinar su argumento. Ahora bien, es asombroso que la misma razón que invoca Leibniz se vuelve contra su tesis. Pues decir que Dios es infinitamente bueno y poderoso, es afirmar que nada puede agotar su bondad y su poder. Por tanto, sea cual sea el mundo creado, no será nunca el mejor posible, pues sigue siendo capaz de crear otro todavía mejor. Si se considera bien, la idea del mejor de los mundos posibles no es más consistente que la idea del número más grande posible: en virtud de la ley de constitución de los números, dado un número cualquiera, por grande que sea, no es el mayor posible, pues puede ser aumentado siempre añadiéndole la unidad.

De ello se sigue que Dios no sólo es libre frente a la alternativa: crear o no crear, sino también ante la alternativa: crear este mundo u otro. Lo único que hay que conservar del optimismo leibniziano es que el mundo es bueno, aunque no sea el mejor, y que con los elementos de que está formado no podía estar mejor organizado. Evidentemente esta posición, que es la de santo Tomás, hace más difícil el misterio de la creación, porque no puede explicar por qué Dios ha escogido este mundo con preferencia a otro mejor. La posición de Leibniz disminuye el misterio todo lo posible, y es por esto por lo que, a pesar de todo, es seductora para la razón.

Del optimismo, o «principio de lo mejor», hace derivar Leibniz varias consecuencias metafísicas. En primer lugar el «principio de continuidad»: la naturaleza no da saltos. No es más que la idea madre del cálculo infinitesimal trasladada del plano matemático al plano metafísico. Entre dos cantidades cualesquiera pueden introducirse infinidad de números intermediarios. Lo mismo sucede en la naturaleza entre los grados del ser. Pero en ella deben darse todos los grados, porque si hubiera un ser posible que no estuviera realizado, habría un lugar vacío y el mundo no sería el mejor posible.

Inversamente, no pueden existir dos o más seres estrictamente

idénticos, que difieran el uno del otro al menos por su número, *solo numero*. Es el «principio de los indiscernibles». Y ¿por qué debe ser así? Porque si existieran dos ejemplares del mismo grado de ser, uno de los dos estaría de sobra, sería inútil, carecería de razón suficiente.

Por tanto, puede afirmarse a priori que el universo está constituido por una multitud infinita de seres jerarquizados. Que el número de seres sea infinito, se desprende del principio de continuidad: deben existir todos los grados posibles. El hecho de que estén jerarquizados, resulta del principio de los indiscernibles: no hay dos seres del mismo grado.

Los principios de finalidad, de simplicidad, de orden, derivan también del principio de lo mejor. El último es el fundamento metafísico del cálculo de probabilidades, pues afirma que se debe poder encontrar orden, incluso en los acontecimientos que, a primera vista, parecen enteramente confiados al azar. Con respecto a esto, Leibniz tiene una expresión profética: «No sé si el arte de apreciar las verosimilitudes no sería más útil que buena parte de nuestras ciencias demostrativas.» Este arte haría posible la previsión de los acontecimientos, pues en un mundo bien ordenado la combinación más probable debe realizarse.

3. *La sustancia.*

Leibniz está especialmente orgulloso y satisfecho de la nueva noción que da de la sustancia, «noción tan fecunda —dice—, que a partir de ella se derivan las verdades primeras, incluso las que se refieren a Dios y a la naturaleza de los cuerpos».

Su primer paso es una crítica del mecanicismo cartesiano que define la sustancia material por la extensión y pretende explicar toda la naturaleza por el movimiento. «La filosofía cartesiana no es más que la antecámara de la verdad. Es difícil profundizar sin haber pasado por ella, pero nos privamos del verdadero conocimiento de las cosas si nos detenemos en ella.»

La extensión no puede ser la esencia de los cuerpos. En efecto, es pura dispersión y multiplicidad, consiste en la yuxtaposición de las partes, *partes extra partes*. Por tanto, por sí misma no puede

producir la unidad ni la cohesión de los cuerpos. Ahora bien, la unidad —dice Leibniz, recordando la teoría escolástica de los trascendentales— es convertible con el ser. «Considero un axioma esta proposición idéntica que sólo queda diversificada por el acento, a saber, que lo que no es verdaderamente *un* ser tampoco es verdaderamente un *ser*.»

Por otra parte, el movimiento no puede transmitirse ni producir cosa alguna. Pues Descartes sólo concibe el movimiento como desplazamiento en el espacio, el movimiento tal como es concebido por el geómetra. Ahora bien, esto ¿qué es? Una pura variación de distancia entre un punto llamado móvil y otros puntos llamados puntos de referencia. Semejante variación no puede transmitirse ni producir ningún efecto. Es puramente relativa, y podemos a voluntad intercambiar el móvil y los puntos de referencia, sin que cambie el movimiento.

Por consiguiente, la inercia y la resistencia, la impenetrabilidad, la cohesión y la actividad de los cuerpos suponen un principio interno de actividad: una fuerza. A esto llama Leibniz «recordar y como rehabilitar las formas sustanciales tan desacreditadas hoy». «Encontraré que su naturaleza reside en la fuerza, y que de ello se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito, y que había que concebirlos a imitación de la noción que nosotros tenemos de las almas.»

Es evidente que, en lo que concierne a la naturaleza de los cuerpos, Leibniz no vuelve a la doctrina de Aristóteles, a la que se aplica el término exacto de «hilemorfismo». Porque, si bien rehabilita la forma, suprime la materia. Su tesis es exactamente la inversa de la de Descartes; al «mecanicismo» opone el «dinamismo». Una sustancia es una unidad de fuerza, un «punto metafísico», o una «mónada», inextensa, por tanto simple, indivisible, de naturaleza psíquica. El dinamismo leibniziano es en el fondo un panpsiquismo.

¿Qué es, pues, la fuerza que constituye el ser o la sustancia? No es una potencia desnuda, que necesita ser movida para pasar al acto. Tampoco es una acción realizada, efectuada. Es un intermedio entre los dos, una tendencia espontánea a actuar. Según Leibniz, su noción de fuerza coincide aproximadamente con lo que

Aristóteles llamaba «entelequia primera», acto primero, y que distinguía a la vez de la potencia y del acto segundo.

Una consecuencia importante de esta definición es la de que la mónada sólo puede empezar por creación y terminar por aniquilación. En efecto, siendo simple, no puede constituirse ni descomponerse por partes. «No hay que temer ninguna disolución y no hay manera de concebir que una sustancia simple pueda perecer naturalmente. Por la misma razón no puede concebirse que la sustancia simple pueda empezar naturalmente, ya que no puede estar formada por composición.» Esta tesis la aplicaba santo Tomás al alma humana; Leibniz la extiende a toda sustancia, puesto que la concibe como alma.

Pero, ¿pueden las sustancias así concebidas obrar las unas sobre las otras? Es el espinoso problema de la «comunicación de las sustancias». Ahora bien, no es concebible ninguna actividad transitiva; la actividad de las substancias sólo puede ser inmanente. Y esto por dos razones. La primera es el principio lógico *praedicatum inest subiecto*, del que ya hemos tratado. El sujeto es la razón de todos sus predicados. De este principio resulta: «Una sustancia no obra jamás sobre otra sustancia y no admite tampoco ninguna acción, puesto que lo que sucede a cada una no es sino únicamente la consecuencia de su contenido ideológico o nominal completo, que encierra ya todos sus predicados o acontecimientos.» La segunda razón es la definición de sustancia como fuerza o acto primero. Porque de ello se sigue que la sustancia no existe como potencia, y que por tanto, no puede ser movida ni recibir nada desde fuera. «Las mónadas no tienen ventanas por las que alguna cosa pudiera entrar o salir.»

Al rechazar de este modo toda acción transitiva, ¿no se verá Leibniz obligado a adoptar el ocasionalismo de Malebranche? No, la hipótesis no le parece satisfactoria. «No es razonable acudir a Dios en el detalle», es decir, para explicar cada acontecimiento particular. Es hacer intervenir un *Deus ex machina* y explicarlo todo por milagros. Las leyes de la naturaleza, la concomitancia entre los fenómenos internos de las diversas sustancias se explican mejor y más fácilmente por la hipótesis de la armonía preestablecida. Dios, al crear el universo, ha regulado de una vez por todas

la actividad de las sustancias de tal manera que sus fenómenos se correspondan. Y esto es más que una hipótesis. Es una necesidad metafísica que cada sustancia exprese la totalidad de las otras y refleje al universo entero desde un ángulo particular, puesto que sólo es posible como elemento en el sistema de todos los composibles. Por consiguiente, no hay relación física entre las sustancias, pero hay una relación profunda, una relación metafísica.

Cada mónada es un espejo viviente del universo. Es a la vez finita e infinita. Infinita, porque refleja el universo entero; finita, porque lo refleja desde un ángulo particular.

Finalmente, hay que considerar una última cuestión. Si toda sustancia es una fuerza inextensa, de orden psíquico, ¿qué son los cuerpos, qué son el espacio y el tiempo? Los cuerpos son «fenómenos bien fundados», ni más ni menos. No son más que fenómenos y no seres. Pero no son fantasmas, y en este sentido son reales. Porque lo que distingue a los fenómenos reales de los fenómenos imaginarios, es que los primeros están ligados entre sí por leyes generales, de modo que si se da uno, pueden deducirse los demás; mientras que entre los segundos no hay ninguna relación lógica. Evidentemente el espacio y el tiempo no son sustancias, ni siquiera son fenómenos como los cuerpos, son relaciones entre los fenómenos. El espacio es «el orden de los coexistentes», y el tiempo, «el orden de los sucesivos». Leibniz abre aquí un camino que lleva a Kant. Éste recogerá esta doctrina subrayando sólo más claramente el carácter ideal del espacio y el tiempo.

III. LA PSICOLOGÍA

Trataremos sólo dos puntos de la psicología leibniziana: la teoría de las ideas innatas y la de la libertad como espontaneidad.

1. *El origen de las ideas.*

En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Leibniz desarrolla su teoría del innatismo virtual. Toda la obra es una crítica de Locke, que rechazaba la teoría del innatismo actual

atribuyéndolo a Descartes y se esforzaba en mostrar que todas nuestras ideas derivan de la experiencia, sea externa, sea interna.

Leibniz coincide con Locke al negar que el espíritu humano posee ideas completamente formadas, en acto, desde el nacimiento, y al admitir que gran número de ideas, todas las de objetos sensibles, provienen de la experiencia. Pero contra Locke sostiene que el espíritu tiene el poder de formar algunas ideas extrayéndolas de su propio interior.

Leibniz aduce una serie de argumentos en apoyo de su tesis. El primero es como sigue: «Me gustaría saber cómo podríamos tener la idea del ser si nosotros mismos no fuéramos seres y no halláramos el ser en nosotros». Este argumento es muy débil, pues todo es ser, y podemos formarnos la idea de ser a partir de cualquier cosa. El segundo argumento no es más que una aplicación de la teoría general de la sustancia; por tanto, vale lo que vale ésta. «¿De qué modo la experiencia y los sentidos podrían dar ideas? ¿Tiene el alma ventanas? ¿Se parece acaso a unas tablillas? ¿Es como la cera? Es evidente que todos los que conciben el alma de este modo en el fondo la hacen corporal.» Un tercer argumento se refiere exactamente, no a las ideas, sino a las verdades universales y necesarias. «Los sentidos sólo nos dan ejemplos, es decir, verdades particulares e individuales. Ahora bien, todos los ejemplos que confirman una verdad general, por numerosos que sean, no bastan para establecer la necesidad universal de esta misma verdad.» O también: «Puesto que los sentidos o las inducciones no pueden enseñarnos jamás verdades totalmente universales, ni lo que es absolutamente necesario, sino sólo lo que es, se sigue de ello que hemos extraído estas verdades en parte de lo que está en nosotros.» Es el argumento más sólido y Kant lo repetirá casi literalmente cuando quiera demostrar que el conocimiento científico implica un elemento a priori. Tenemos, finalmente, el argumento más vulgarizado: «Me oponen este axioma aceptado entre los filósofos de que en el alma no existe nada que no provenga de los sentidos. Pero hay que exceptuar el alma misma y sus afecciones. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*» Esto parece evidente, pues no hay duda de que la inteligencia es innata en el hombre. Pero para Leibniz esto significa

que la inteligencia es innata no sólo, en el hombre, como facultad, sino en sí misma, como objeto. Ahora bien, esto no es en absoluto evidente, pues la inteligencia no es inteligible por sí misma sino cuando está en acto, y no pasa al acto sino cuando un objeto le es presentado por la sensibilidad.

De este modo, según Leibniz, el alma encuentra en sí misma con qué formar las ideas de ser, de sustancia, de acción, de identidad, y otras más. Las forma espontáneamente, actualizando las ideas que están en ella en forma latente o virtual. El alma se parece, pues, a un bloque de mármol cuyas vetas dibujasen una estatua: para hacer surgir la estatua bastaría recortar el bloque en el cual está inscrita. Evidentemente, esta comparación cojea, pues las vetas están en acto en el bloque de mármol, y no es el mármol el que actualiza la estatua, sino el cincel del escultor. Por tanto, no hay que apurar la comparación. Sea lo que sea, Leibniz cree que con su teoría del innatismo virtual concilia la teoría de la reminiscencia de Platón y la tabla rasa de Aristóteles.

No hay duda de que la experiencia tiene un contenido que desempeñar en la actualización de las ideas innatas: el de *ocasión*. Puesto que es necesario explicar por qué el espíritu forma tal idea y no tal otra. Es la experiencia la que lo determina a ello. No porque le aporte algo, sino porque atrae su atención sobre un punto determinado.

Es menester añadir ahora que Leibniz concibe la experiencia de un modo completamente distinto que Locke. En los *Nuevos ensayos* admite que todas nuestras ideas de las cosas sensibles provienen de la experiencia y que solamente algunas ideas son innatas. Pero cuando apura un poco más el análisis, como en el *Discurso de Metafísica,* llega a una teoría idealista de la experiencia.

En efecto, la metafísica enseña que un cuerpo no puede obrar sobre un espíritu, y más ampliamente, que una sustancia cualquiera no puede obrar sobre otra. Por consiguiente, la experiencia sensible no puede consistir en la recepción pasiva de las impresiones producidas por los objetos. Es una actividad espontánea del espíritu. Entre lo sensible y lo inteligible no hay una diferencia de naturaleza, sino una simple diferencia de claridad: lo sensible es una representación confusa, lo inteligible, una representación precisa.

En ambos casos las representaciones brotan del seno del espíritu.

De este modo, cuando se examinan las cosas a fondo, vemos que todas las ideas, incluso las de las cosas sensibles, son innatas. «Un poco de meditación nos hace creer que no obramos ni pensamos sino por influencia de las cosas; pero una meditación más profunda nos enseña que todo, incluso las percepciones y las pasiones, nos viene de nuestro propio fondo con perfecta espontaneidad.»

Sin duda es inútil señalar que esta teoría no destruye en modo alguno la verdad del conocimiento. La verdad es la conformidad de la representación con su objeto. Y esta correspondencia está asegurada por la armonía preestablecida. Lo que más bien constituiría una dificultad sería explicar el error. Éste sólo es posible en las representaciones confusas.

2. *La libertad.*

Leibniz desarrolla la teoría de la libertad en la *Teodicea*. Rechaza a la vez el fatalismo de Spinoza, según el cual todos los actos humanos son necesarios, y la libertad de indiferencia de escotistas y cartesianos según la cual la voluntad es indeterminada y se decide sin motivo.

La libertad consiste, dice Leibniz, «en la *inteligencia* que envuelve un conocimiento exacto del objeto de la deliberación, en la *espontaneidad* con la cual nos determinamos, y en la *contingencia*, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, el resto es como el cuerpo o la base. La sustancia libre se determina por sí misma, y lo hace siguiendo los impulsos del bien percibidos por el entendimiento, que la inclinan, pero sin obligarla. Y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras».

Contra el fatalismo sostiene Leibniz que hay actos contingentes. En efecto, el acto necesario es aquel cuyo contrario es imposible; el acto contingente, aquel cuyo contrario es posible, es decir, no implica contradicción. Ahora bien, si el entendimiento es impulsado necesariamente por la verdad, no así la voluntad por el entendimiento, puesto que no hay contradicción en escoger un bien y no otro.

Pero, por otra parte, la voluntad sigue siempre el motivo más fuerte. En efecto, no se dan jamás dos motivos iguales que dejen a la voluntad indiferente, esto es una consecuencia del principio de los indiscernibles. Y escoger el mejor de los bienes que el entendimiento se representa, es una exigencia del principio de razón suficiente.

¿No volvemos de este modo, dando un rodeo, al determinismo más estricto? Leibniz confía evitarlo con su teoría de la espontaneidad. Porque la espontaneidad es la independencia del alma con respecto a toda influencia exterior, la facultad de obrar teniendo en sí misma el principio de su acción. Por tanto, la voluntad no está determinada a escoger, se determina por sí misma. El motivo la inclina sin imponerle necesidad. Su decisión es *cierta* por anticipado, e incluso «moralmente necesaria», puesto que sigue siempre el bien mejor; pero no es metafísicamente *necesaria* porque otras decisiones eran lógicamente posibles.

De este modo la libertad puede definirse: la espontaneidad de un ser inteligente, *spontaneitas intelligentis*. Se encuentra en el hombre y en Dios.

Claro está que tal libertad no tiene mucho en común con el libre albedrío de santo Tomás. En el fondo, la concepción leibniziana consiste en identificar la libertad con el determinismo psicológico. El mismo Leibniz dice: «La indiferencia nace de la ignorancia; cuanto más sabio es uno, tanto más está determinado a lo más perfecto.» El alma es un «autómata espiritual», y su libertad no consiste en una elección, sino en una simple espontaneidad vital. Creemos que Kant tiene toda la razón cuando escribe en la *Crítica de la razón práctica:* Si nuestra libertad no fuera más que la de un autómata espiritual, «no tendría más valor que la de una máquina que, cuando se le ha dado cuerda, efectúa por sí misma los movimientos».

Conclusión.

Vemos en Leibniz el desarrollo de gérmenes cartesianos en la dirección del racionalismo y del idealismo.

El racionalismo es perceptible en dos puntos principales. En

primer lugar, en la idea de una «combinatoria» que debería permitir construir a priori la ciencia universal. En segundo lugar, en la teoría de los primeros principios, pues éstos se reducen, en definitiva, al principio de identidad, lo cual equivale a afirmar que toda proposición verdadera es analítica y puede ser conocida a priori.

La teoría del innatismo virtual acusa un fuerte idealismo. No sólo los conceptos universales, sino también las mismas representaciones sensibles provienen de una actualización espontánea de la sustancia. El conocimiento, por tanto, queda reducido a la conciencia.

Las dificultades del sistema residen en esta doble tendencia. En la perspectiva del racionalismo resulta difícil integrar la contingencia y la libertad. En la perspectiva del idealismo, resulta curioso ver a un filósofo disertando sobre las mónadas como si él mismo no fuera una mónada sin ventanas. Si es una mónada, sólo dispone de las ideas que brotan de su propio fondo, no puede hacer otra cosa que describir su universo inmanente, su microcosmos, y no puede considerar a las otras mónadas más que como representaciones suyas.

Sea lo que sea, históricamente Leibniz prepara a Kant. Lo prepara primeramente de una manera directa, porque mirando las cosas desde su origen, la teoría kantiana de las formas a priori y de los conceptos puros no es más que una profundización del *nisi ipse intellectus* de Leibniz. Lo prepara también de una forma indirecta, pero igualmente eficaz. Kant reaccionará contra Leibniz en dos puntos principales. Por una parte rehusará admitir que entre la sensación y el concepto la diferencia sea sólo la que media entre lo confuso y lo distinto; verá una diferencia de origen y de naturaleza. Por otra parte, sin negar la existencia de juicios analíticos, mostrará que el progreso del conocimiento se logra por juicios sintéticos; en particular, estimará que su gran descubrimiento es el de los juicios sintéticos a priori.

CAPÍTULO SEXTO

WOLFF

Bibliografía. Acerca del pensamiento de Wolff en conjunto, no hay ningún estudio en castellano ni en francés. Sobre su ontología véanse las excelentes páginas que GILSON le consagra en *L'être et l'essence* (p. 163-183). Las obras de Wolff sólo se encuentran en las bibliotecas.

Biografía. Christian Wolff nace en 1679 en Breslau. Después de haber cursado estudios clásicos en el Gimnasio de esta ciudad, va en 1699 a la Universidad de Jena para estudiar matemáticas y física. En 1702 obtiene en Leipzig el doctorado en filosofía. El título de su tesis era: *Filosofía práctica universal expuesta por el método matemático.* Atrajo la atención de Leibniz, que apoyó a su autor para obtener, en 1707, una cátedra de matemáticas y de filosofía en la Universidad de Halle.

Acusado de ateísmo porque sostenía que la moral puede constituirse sin recurrir a Dios, fue destituido en 1723. Emigra entonces a Marburgo, en donde enseña hasta 1740. En esta fecha es llamado otra vez a Halle por Federico II, y permanece allí hasta su muerte ocurrida en 1754.

Su obra consiste en una serie de tratados acerca de todas las partes de la filosofía: lógica, ontología, cosmología, psicología racional, etc.

Y ésta es, en efecto, la función de Wolff en la historia de la filosofía: fue el pedagogo de Alemania. Pronto sus tratados se extendieron por todas partes para enseñar filosofía, y fueron muy apreciados por sus cualidades: claridad, precisión, rigor.

Kant no le regatea elogios. «En la ejecución del plan que traza la crítica, es decir, en la construcción de un sistema futuro de metafísica, debemos seguir el método severo del ilustre Wolff, el mayor de todos los filósofos dogmáticos. Wolff mostró con su ejemplo —creando con ello en Alemania este espíritu de profundidad todavía no extinguido— cómo es posible, por el establecimiento regular de los principios, la clara determinación de los conceptos, el rigor de las demostraciones, el modo de impedir los saltos temerarios en el desarrollo de las conclusiones, emprender el camino seguro de

una ciencia. Estaba hecho, como nadie, para dar a la metafísica este carácter de ciencia, si hubiera tenido la idea de preparar previamente el terreno por la crítica del instrumento, es decir, la razón pura.»

Los historiadores hablan corrientemente de la filosofía de Leibniz y Wolff, como si Wolff no hubiera hecho más que divulgar en manuales escolares el pensamiento de Leibniz. En realidad, Wolff no es un discípulo de Leibniz. Su idea directriz, el «matematicismo», es de origen cartesiano, y aparece en su tesis antes de que hubiera entrado en relación con Leibniz. No recoge la noción de sustancia mónada, a la que Leibniz daba el máximo valor, ni la idea de la armonía preestablecida, ni la de que los posibles tienden a la existencia. En muchos puntos se acerca a la escolástica, especialmente a Suárez, y tiene cuidado en señalar su conformidad. Sin embargo, está claramente en la línea de Leibniz. Primero, en general, por su racionalismo, por su concepción de una filosofía «esencialista», completamente nocional y a priori, desarrollándose por deducción. En segundo lugar, y especialmente, porque adopta el principio de razón suficiente, con el optimismo y el determinismo que de él se derivan.

Sólo señalaremos algunos puntos característicos.

1. *La filosofía.*

La filosofía es la ciencia de los posibles, «la ciencia de todas las cosas posibles», y enseña «cómo y por qué son posibles». Esta definición basta para precisar el espíritu del sistema y marca el abismo que separa al pensamiento de Wolff del de santo Tomás.

La filosofía se divide en tres partes: lógica, filosofía especulativa y filosofía práctica. La filosofía especulativa, a su vez, se divide en dos partes: la metafísica y la física. La metafísica comprende: 1.° la ontología, 2.° la cosmología, 3.° la psicología racional, 4.° la teología racional.

La ontología deduce a partir del principio de contradicción las leyes del ser en general, luego las leyes de algunas formas particulares del ser, como el ser singular y el ser universal, el ser necesario y el ser contingente, el ser simple y el ser compuesto, el ser relativo, etc. La cosmología deduce todo lo que es posible en el ámbito corporal, *quae per corpora fari possunt,* la psicología lo que es posible en el ámbito del alma, *quae per humanam animam possibilia sunt,* la teología lo que es posible en el campo de Dios.

Cuando la deducción se lleva suficientemente lejos y alcanza el nivel de la experiencia, una ciencia experimental, que procede

por inducción, viene a su encuentro y da a sus conclusiones el valor de realidad que les falta. De este modo, junto a la psicología racional tiene Wolff un tratado de psicología empírica.

Esta clasificación de las materias ha influido tanto en la enseñanza, que ha llegado hasta la escolástica contemporánea, tomista o no.

2. *Lo posible.*

Veamos ahora algunas definiciones fundamentales.

El juego de las nociones primitivas comienza por lo imposible. Es imposible lo que implica contradicción. Lo posible es «lo que no es imposible», es decir, lo que no implica contradicción. De este modo toda posibilidad queda reducida a la posibilidad lógica o intrínseca, y Wolff incluso tiene cuidado en precisar que según su modo de ver, la definición de lo posible como «aquello que puede existir» es nula, o sea, que no define nada.

Paralelamente, lo falso es lo que es inconcebible, *inconceptibilis*, y lo verdadero, lo que es concebible. Con ello se reduce la verdad a la inteligibilidad, se define con relación a lo posible, sin la menor relación con la existencia.

En cuanto al juicio, su verdad consiste en la determinación del predicado por el sujeto, o más exactamente: *veritas est determinabilitas praedicati per notionem subiecti.* Es lo mismo que afirmar que todo juicio verdadero es analítico y puede ser conocido a priori. Por consiguiente, el método filosófico es idéntico al método matemático.

3. *Los primeros principios.*

El principio supremo del pensamiento es el principio de contradicción, como vio Aristóteles. Pero Wolff lo formula de la siguiente manera: «Experimentamos que la naturaleza de nuestro espíritu es tal que, cuando juzga que alguna cosa es, no puede juzgar al mismo tiempo que esta cosa no es.» Se ve, pues, que Wolff recurre a una especie de experiencia intelectual y que hace del principio una ley del pensamiento antes que una ley del ser,

mientras que Aristóteles afirmaba el principio de contradicción como una ley del ser en virtud de una evidencia objetiva, antes de reconocer en él una ley del pensamiento. Wolff pasa inmediatamente del pensamiento al ser y formula el principio de este otro modo: «La misma cosa no puede ser y no ser a la vez.» «Lo concedemos sin pruebas», añade; lo cual es completamente normal en Aristóteles, pero demasiado fácil en Wolff. Para que el paso fuera válido sería necesario que el ser fuera idéntico al pensamiento; pero Wolff no es idealista.

A continuación está el principio de razón suficiente. Wolff observa, muy acertadamente a nuestro modo de ver, que Leibniz es el primero que lo ha tratado formalmente, *aperte*, y que no debe confundírsele con el principio de causalidad empleado por los escolásticos. Lo formula en los mismos términos que Leibniz: «Nada hay sin una razón suficiente que permita comprender por qué esto es de este modo y no de otro, *unde intelligitur cur potius sit quam non sit.*»

Pero Wolff reprocha a Leibniz no haber demostrado el principio de razón suficiente. Considera que debe ser demostrado, y lo demuestra por el absurdo, es decir, reduciéndolo al principio de contradicción por el juego de una doble negación: negar el principio de razón suficiente es contradecirse, por tanto debe ser afirmado. Ésta es la prueba. Decir que *A* existe sin razón, es decir que la nada es su razón. Se admite que *A* existe porque la nada existe. Lo cual es absurdo.

De este modo Wolff abre un camino seguido por gran número de filósofos, incluso tomistas. De hecho, no se ha hallado nada mejor. El inconveniente, a nuestro modo de ver, es que la demostración del principio es una pura petición de principio. Decir que *A* existe sin razón, no es afirmar que la nada sea su razón. Para ello habría que admitir ya que todo tiene que tener una razón. Pero esto es precisamente lo que hay que demostrar. Si se quiere conservar el principio de razón suficiente, hay que afirmarlo como evidente e indemostrable. Pero ¿lo es? No estamos persuadidos de ello. En este punto aporta Hume un útil antídoto contra el racionalismo.

4. *El ser.*

El primer paso de Wolff consiste en reducir el ser a lo posible. Porque después de haber declarado nula la definición de lo posible como lo que puede existir, admite, sin embargo, más adelante, que el poder existir es una propiedad de lo posible. Y define el ser de la manera siguiente: «Se llama ser a lo que puede existir.» Y prosigue: «Como lo que puede existir es lo posible, el ser es lo posible, *quod possibile est ens est.*» Se llega así a la tesis de que si un existente es llamado ser, no es porque existe, sino porque puede existir. Lo más asombroso es que Wolff cree que su definición del ser es conforme al uso corriente. En todo caso, se comprende por qué en su *Ontología,* en el capítulo que trata del ser con el título *De notione entis,* Wolff no dice una palabra de la analogía: en la simple posibilidad, en la no contradicción, no es concebible grado alguno.

La esencia es lo que primeramente se concibe en un ser, *primum quod de ente concipitur.* Está constituida por un conjunto de caracteres que Wolff llama *essentialia,* que responden a una doble condición: que no se contradigan, y que no se determinen La primera condición sitúa la esencia en el orden de lo posible. La segunda significa que los elementos de la esencia son primitivos, es decir, no pueden deducirse el uno del otro. Los caracteres que se deducen de la esencia se llaman atributos, los que no se deducen de la esencia pero que no repugnan con ella, se llaman modos. Wolff cree reencontrar así las nociones escolásticas de propiedad y accidente.

Pero en definitiva Wolff identifica la esencia con la posibilidad. «La esencia de un ser no es otra cosa que su posibilidad intrínseca: el que comprende esta posibilidad, comprende la esencia; y el que comprende la posibilidad es aquel que puede demostrarla a priori.»

La esencia es, evidentemente, la razón suficiente por la cual los atributos le pertenecen. Es también la razón suficiente por la cual los modos pueden pertenecerle. Por tanto, es «la raíz de las propiedades y de las acciones que de ellas derivan».

Al terminar, Wolff indica que su definición de la esencia es conforme a la que dieron santo Tomás y Suárez, pero es más

precisa y determinada. Por lo que se refiere a Suárez, es posible que así sea. Por lo que se refiere a santo Tomás, habría mucho que decir para poner en claro la equivocación que Wolff comete.

Pasemos a la existencia. Para empezar formula Wolff dos tesis muy clásicas. La primera es: «Lo que existe es lo que es posible.» De donde se sigue que puede conocerse la posibilidad a partir de la existencia. Wolff integra así a su ontología el axioma escolástico: *ab esse ad posse valet consequentia.* Y admite que por ese camino llegamos a menudo al conocimiento del ser, mientras esperamos poder deducirlo. La segunda tesis es: «Lo que es posible no por ello existe ya», o «la posibilidad no es la razón suficiente de la existencia». De este modo integra Wolff el axioma: *a posse ad esse non valet consequentia.* En realidad existe un ser en el que la posibilidad es razón de la existencia: el ser necesario, Dios. Pero no hablemos ahora de este punto.

La existencia se define como: «el complemento de la posibilidad», *existentiam definio complementum possibilitatis* [1]. Wolff considera esta fórmula como una simple definición nominal, pero expresa admirablemente la tendencia profunda de su sistema, y Kant atacándola la ha hecho célebre. De un modo general podría decirse que resume en dos palabras toda la metafísica wolffiana.

¿Cuál es su sentido y su alcance? Manifiesta la tendencia «esencialista» de esta metafísica. Reduce al mínimo la función y la importancia de la existencia. Concede el primado a la esencia. Esto es perfectamente claro, en efecto. En lugar de definir lo posible en relación a la existencia, como hace santo Tomás, es la existencia la que se define en relación a lo posible. En términos técnicos, decir que la existencia es el complemento de la posibilidad, es convertirla en un modo de la esencia, según el vocabulario de Wolff; es convertirla en un predicado de la esencia, según el vocabulario de Kant. Y cuando Kant muestre que «la existencia no es un predicado», coincidirá, sin saberlo, con santo Tomás.

1. *Ontología,* n.° 174.

5. *El ser necesario.*

Wolff parte, como siempre, de una definición, y como siempre también define el ser en función de lo imposible. Es necesario aquello cuyo contrario es imposible, dicho de otro modo, aquello cuya negación implica contradicción.

Afirmado esto, se sigue que toda esencia es necesaria, porque siendo posible, su contrario sería imposible. Pero no se sigue que toda esencia exista, y aunque una esencia sea un ser, no puede decirse que es un ser necesario.

El ser necesario es aquel cuya existencia es necesaria. Y ¿cuál puede ser la razón de su necesidad de existir? No puede ser otra que su esencia. Por tanto, el ser necesario es aquel cuya esencia es la razón suficiente de su existencia. Así comprende Wolff la aseidad. El ser *a se*, dice, es aquel cuya esencia engendra la existencia, *ex cuius essentia necessario fluit existentia*. Y finalmente, como la esencia de un ser se confunde con su posibilidad, Wolff dirá que el ser *a se* existe porque es posible.

Con estas consideraciones queda abierto el camino para la prueba ontológica. No es ésta la única prueba que da Wolff de la existencia de Dios, ni siquiera es la primera. Desarrolla primeramente la prueba a posteriori que ve en Dios la razón suficiente de la serie de los seres contingentes. Pero incluye en su sistema la prueba a priori, aproximadamente tal como Leibniz la formula. La ontología ha mostrado que si Dios es posible, existe. La teología sólo debe demostrar que Dios es posible.

No es tarea difícil. Definición: Dios es el ser absolutamente perfecto. Por tanto, excluye toda imperfección. Por tanto, no contiene ninguna negación. Por tanto, no implica ninguna contradicción. Por tanto, es posible.

Wolff no tiene más que anudar los hilos de su prueba. Por una parte, siendo Dios perfecto, es posible; por tanto, puede existir; por tanto, la existencia puede pertenecerle. Por otra parte, siendo Dios perfecto, contiene todas las realidades composibles, en grado sumo. Ahora bien, la existencia es una realidad, y su sumo grado es la existencia necesaria. Por tanto, la existencia necesaria forma parte de las realidades que pertenecen a Dios. Por tanto, Dios

existe necesariamente [2]. Gracias a los perfeccionamientos que aporta a la prueba ontológica, Wolff estima que escapa a las objeciones de santo Tomás, e incluso que es conforme a sus exigencias.

Falta, finalmente, definir la relación de los seres contingentes con el ser necesario. En este punto, Wolff demuestra poca originalidad. Se limita a poner en forma escolástica el optimismo de Leibniz que deriva en línea recta del principio de razón suficiente. Y, en esto también, considera que su posición coincide con la de santo Tomás, aunque deducida más rigurosamente.

Conclusión.

Aunque no se cuente a Wolff entre los grandes filósofos, lo cual, según nuestro modo de ver, es una injusticia de la historia, este rápido esbozo de su pensamiento era necesario por lo menos para poder comprender el papel que Kant representará en la historia de las ideas.

Un hombre satisfecho de sí mismo posee un raro poder de sugestión. Wolff estaba convencido de que había llevado la metafísica a su máxima perfección. Lo dice y lo repite, y sus contemporáneos le creen por su palabra. Nunca se preocupó Kant de estudiar otras metafísicas. Ni siquiera se le ocurre la idea de que hayan existido otras metafísicas dignas de ser estudiadas. El mismo fenómeno, por otra parte, se produce en el siglo siguiente. Habiendo proclamado Hegel que su sistema resumía y acababa veinticinco siglos de pensamiento, Marx le creyó por su palabra, y la filosofía hegeliana fue para él la filosofía, sin más.

Sea lo que sea, Kant no conoció otra metafísica que la de Wolff, y cuando critica la metafísica se refiere solamente a ésta. No escribió una palabra contra la metafísica aristotélica, y en el fondo creemos que llevó a cabo una obra saludable al descalificar para siempre la monstruosa metafísica wolffiana.

Pero evidentemente, como la metafísica de Wolff, aunque matematizada hasta el extremo, es sin embargo una metafísica —porque habla del ser, aunque muy mal—, y como coincide en algunos

2. *Theologia naturalis*, II, 21.

puntos con la metafísica aristotélicotomista, la crítica de Kant alcanzará, más allá de Wolff, a Aristóteles y a santo Tomás.

Habiendo llevado ya a su término el racionalismo surgido de Descartes, tenemos que volver hacia atrás para seguir el desarrollo de la escuela empirista.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL EMPIRISMO INGLÉS

El empirismo es importante en la historia de la filosofía moderna, no tanto como esfuerzo constructivo, puesto que sus principios le impiden construir una metafísica, o un sistema cualquiera de explicación del mundo, sino como fuerza negativa y crítica.

El movimiento es de origen inglés. Responde, al parecer, a un rasgo del temperamento nacional. En Francia, con Gassendi y Condillac, carece de interés. Hablaremos sólo del empirismo inglés. Bacon y Hobbes son más bien figuras precursoras. Locke, Berkeley y Hume son verdaderamente los clásicos del empirismo. (Sobre el conjunto del pensamiento inglés de Bacon a Mill, véase el librito de LEROUX y LEROY, *La Philosophie anglaise classique,* Colin.)

1. BACON

Bibliografía. Las obras de Bacon han sido traducidas al francés por BOUILLET en 3 volúmenes *(Oeuvres philosophiques,* 1834). El libro I, del *De dignitate et augmentis scientiarum,* traducido al francés por LEMAIRE, se halla en la colección clásica Hatier. Sobre Bacon, véase BROCHARD, *La philosophie de F. Bacon,* en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Vrin).

Biografía. Francis Bacon nació en Londres en 1561. Cursó sus estudios en Cambridge, y después de una estancia en París como secretario de la embajada, empezó una carrera jurídica y política que le condujo a los más altos cargos. En 1618, es nombrado, por el rey Jacobo I, lord canciller y barón de Verulam. Pero su caída fue rápida. En 1621, es acusado de con-

cusión y debe admitir los hechos. El parlamento le condena a una multa de 40 000 libras, con la prohibición de ejercer ninguna función. Se retira entonces a sus tierras y muere cinco años después, en 1626.

Muy pronto Bacon concibe la idea de una reforma general de las ciencias, cuya realización persiguió durante toda su vida. La gran obra debía tener como título *Instauratio magna scientiarum*, y debía dividirse en seis partes. Bacon sólo acabó las dos primeras. La segunda, el *Novum Organum*, se publicó en Londres en 1620, y la primera, *De dignitate et augmentis scientiarum*, en 1623. Del resto sólo dejó esbozos y extensos fragmentos.

En el *De dignitate*, Bacon elogia la ciencia positiva, subraya el estancamiento en que se halla, desarrolla las esperanzas que pueden ponerse en su progreso. Son célebres algunos aforismos. «La verdad es hija del tiempo, no de la autoridad. La antigüedad es la juventud de la humanidad. La edad de oro no está en el pasado, sino en el porvenir.» Bacon da una clasificación de las ciencias para iluminar a los sabios acerca de la tarea que les espera.

La segunda parte se titula *Novum Organum* por oposición al *Organon* de Aristóteles. Es la exposición del método inductivo que debe suplantar al método deductivo. En el primer libro, Bacon pasa revista a las causas que han entorpecido el progreso de las ciencias. La principal es el abuso del silogismo, y Bacon critica vivamente a Aristóteles, «detestable sofista deslumbrado por una vana sutileza». Vienen a continuación los prejuicios, cuya lista hace Bacon. En el segundo libro da las reglas del nuevo método.

Tendremos en cuenta sólo tres puntos.

1. *La clasificación de las ciencias.*

Bacon establece su división de las ciencias según las diversas facultades que obran en ellas. El espíritu humano, buscando la ciencia, se aplica primeramente en conservar los hechos, después en reproducirlos, finalmente en combinarlos. Hay, por tanto, tres facultades: la memoria, la imaginación y la razón. De la memoria deriva la historia, tanto natural como civil, de la imaginación deriva la poesía, y de la razón la filosofía.

Las subdivisiones de la filosofía se hacen según el objeto. Ocupa el primer lugar la «filosofía primera», ciencia de los axiomas comunes a todas las ciencias. Después, tres ramas que tienen por objeto a Dios, a la naturaleza y al hombre. La segunda, la *física*, es la única que interesó verdaderamente a Bacon. Es o bien especulativa, o bien «operativa», es decir, aplicada. La física especulativa se subdivide a su vez en *metafísica*, ciencia de las causas formales y finales, y en *física especial*, que estudia las eficientes y materiales.

Estas indicaciones bastan para caracterizar la situación histórica de Bacon. Está a medio camino entre el aristotelismo, del que quiere librarse sin conseguirlo totalmente, y la ciencia moderna, que intenta definir sin lograrlo por completo. Porque en esta clasificación hay por lo menos dos puntos dignos de ser tenidos en cuenta. Por una parte, Bacon conserva las nociones de forma y de fin, y las pone en primer lugar en su concepción de la ciencia natural. Por otra parte, no da ninguna importancia a las matemáticas; por el contrario, protesta contra la pretensión de los matemáticos que quisieran regentar la física. En estos dos puntos su posición es exactamente contraria a la de Descartes.

2. *La clasificación de los prejuicios.*

El principio de todo conocimiento es la observación de la naturaleza. Por tanto, el primer esfuerzo del espíritu debe consistir en librarse de sus prejuicios, puesto que se interponen entre él y las cosas. A estos prejuicios los llama «ídolos», y Bacon encuentra cuatro clases.

Los ídolos de la tribu, *idola tribus,* son los prejuicios comunes a toda la humanidad. Tienen su origen en la naturaleza del espíritu humano y consisten en que los hombres tienen tendencia a juzgar las cosas no según lo que son, sino según la relación que tienen con él. De este modo el espíritu humano mezcla su naturaleza a la de las cosas, y por consiguiente las deforma. «El entendimiento humano es como un falso espejo que refleja los rayos que parten de los objetos, y que mezclando su naturaleza propia a la de las cosas, estropea, tuerce, por así decir, y desfigura todas las imágenes que refleja.»

Los ídolos de la caverna, *idola specus,* así llamados por alusión a la caverna de Platón, son los prejuicios propios de cada individuo y de los que es prisionero. Le vienen de su particular constitución, de su temperamento, de su carácter, de sus gustos, de su educación, de sus funciones sociales, de sus costumbres. Cada uno tiene como su pequeña caverna personal «en la que la luz natural sólo penetra rota y corrompida».

Los ídolos del foro, *idola fori,* son los prejuicios que provienen

de las relaciones sociales y especialmente del lenguaje. El espíritu es con frecuencia víctima de las palabras que emplea, porque no responden a nada, o expresan ideas confusas y son fuente de equívocos.

Finalmente, los ídolos de teatro, *idola theatri*, son los prejuicios que provienen de las teorías y de los sistemas filosóficos. «Los llamamos ídolos de teatro —dice Bacon—, porque todos estos sistemas son otras tantas obras de teatro que los filósofos han elucidado y han representado cada uno a su vez, piezas que ponen ante nuestros ojos otros tantos mundos imaginarios y forjados realmente para la escena.»

Por consiguiente, el espíritu que intenta conocer la naturaleza, ante todo debe romper sus ídolos, es decir, situarse en una duda metódica. Si se empieza la ciencia con certezas, dice Bacon, se acabará con la duda; pero si se empieza por la duda, se adquirirán certidumbres.

3. *El método inductivo.*

La finalidad de la ciencia no es la de conocer la naturaleza, sino la de dominarla. Bacon denomina parásitas las ciencias teóricas y desinteresadas. La única finalidad legítima de la ciencia es la de «dotar la vida humana de nuevos inventos y de nuevas riquezas». Pero no se domina la naturaleza sino obedeciéndola, *non vincitur natura nisi parendo*. Por tanto, la ciencia debe buscar las causas para disponer de los efectos, *vere scire per causas scire*.

El estado estancado de la ciencia proviene de los malos métodos. Acerca de esto tiene Bacon un párrafo lleno de finura y gracia. Los empiristas se parecen a la hormiga, amontonan sin orden ni discernimiento hechos de los que no sacan ningún provecho. Los racionalistas se parecen a la araña, tejen telas admirables, pero sin solidez alguna. El modelo del verdadero sabio es la abeja, que recoge el jugo de las flores en los campos y jardines, y después lo digiere para transformarlo en miel. Conclusión: la esperanza de progreso está sólo en una inducción verdadera, *spes una inductio vera*.

El primer momento del método consiste en recoger gran nú-

mero de hechos. Es lo que Bacon llama la *experiencia litterata,* porque el sabio debe anotar por escrito sus observaciones. Es una exploración de la naturaleza, «una caza de Pan», guiada por una especie de olfato, *odoratio quaedam venatica.* Pero para recoger la mayor cantidad posible de hechos, hay que «poner la naturaleza en cuestión», es decir, hacer experimentos, *experimenta.* Bacon indica ocho medios de observación: variación, repetición, traslación, inversión, etc. Y ya a este nivel se opera una elección, pues el sabio debe anotar los «hechos privilegiados»: hechos brillantes, clandestinos, limítrofes, irregulares, cruciales, etc. Hay veintisiete especies de ellos.

La inducción propiamente dicha consiste en extraer de los hechos una «forma». Aunque Bacon, en su clasificación de las ciencias, haya recogido la teoría aristotélica de las cuatro causas, deja de lado las causas eficientes, materiales y finales, para dedicarse solamente a la causa formal. Respecto a las causas finales tiene esta célebre frase: «La búsqueda de las causas finales es estéril; como una virgen consagrada a Dios, no engendra nada.» La forma es «el verdadero objeto de la ciencia». Pero, ¿qué se entiende con ello?

El término es aristotélico, pero Bacon le da un sentido nuevo y totalmente empirista. La forma es el principio de actividad de los agentes físicos, de las «naturalezas», como él dice; es la esencia íntima de cada cosa, *ipsissima res;* es la ley de las acciones puras, *lex actus puri.* Pero no es de orden metafísico, es de orden fenoménico; es observable; es una determinada organización de la materia. Pero es latente, *latens schematismus,* de suerte que no aparece a la primera observación, sino que debe ser descubierta por inducción.

Para extraer una forma basta distribuir los hechos en tres tablas: tabla de presencia, tabla de ausencia, tabla de grados. En la primera se anotan todos los casos en los que el fenómeno se produce; en la segunda, todos los casos en que no se produce; en la tercera, todos los casos en que varía. Comparando las tres tablas se eliminarán las circunstancias accidentales, y lo que queda es la forma buscada.

La inducción baconiana difiere de la inducción aristotélica, no

por ser «incompleta», como se acostumbra a expresar, sino en proceder por eliminación y encontrar las formas o las leyes como residuo.

Conclusión.

Bacon tuvo clara conciencia de su vocación el día en que escribió: «No soy más que un heraldo, no entro en liza, *ego buccinator tantum, pugnam non ineo.*»

Porque es un hecho que, armado de un método que creía capaz de renovar la ciencia, Bacon no hizo ningún descubrimiento; aceptaba sin crítica las más extrañas recetas de la farmacopea medieval, y lo que es peor, combatió los descubrimientos de sus contemporáneos, Harvey y Galileo, tachándolos de puras absurdidades.

Pero ¿en qué sentido hay que comprender su función de heraldo? No se puede sostener que Bacon haya lanzado ideas fecundas para el progreso de las ciencias experimentales. Las reglas de la inducción baconiana han sido más estériles aún que la búsqueda de las causas finales. Como observa Meyerson, es imposible encontrar en la historia de las ciencias un descubrimiento, grande o pequeño, que sea debido a su aplicación. Y esto se comprende fácilmente porque la experiencia sólo tiene sentido en relación a una hipótesis, o más ampliamente, a una idea. La invención, el descubrimiento están ligados a un acto del espíritu para el cual no puede formularse ninguna regla.

¿Qué queda, pues? Simplemente que Bacon, con su trompeta, crea un estado de espíritu, una atmósfera, favorables a la ciencia experimental, una especie de prejuicio positivista, inverso del prejuicio metafísico que reinaba en las escuelas de su tiempo. Esta clase de influencia difusa no es despreciable.

II. HOBBES

Bibliografía. De las obras de Hobbes traducidas al castellano podemos citar: *Leviathan* (1950). Sobre la doctrina, véase primeramente LANDRY, *Hobbes* (col. Les grands philosophes, Alcan), además el cuaderno XII, 2 de los *Archives de philosophie: La penseé et l'influence de Th. Hobbes* (Beau-

chesne); en castellano: F. TÖNNIES, *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, Revista de Occidente, Madrid ³1925.

Bibliografía. Thomas Hobbes, hijo de un *clergyman*, nació en 1588. Entró en Oxford a la edad de catorce años. En 1608 entra de preceptor en la familia Devonshire, y conservará este cargo durante muchos años. Reside varias veces en Francia. La segunda vez (1627-1631) se entusiasma por las matemáticas. Durante su tercer viaje (1634-1637) trata a Mersena y a los sabios parisienses, y visita a Galileo en Florencia. De regreso a Inglaterra, toma partido, en las luchas políticas de su tiempo, por la monarquía absoluta, y escribe su primera obra: *Elementos de derecho natural y político* (1640), pero no la publica.

Con el advenimiento del parlamento largo, se refugia en París, donde permanece once años. En esta ocasión es cuando Mersena le pide sus objeciones a las *Meditaciones* que Descartes iba a publicar. Entre Hobbes y Descartes surge rápidamente una profunda antipatía. Están de acuerdo en la explicación mecánica de la naturaleza, pero Hobbes rechaza la metafísica espiritualista que profesa Descartes. Y éste le llama: «*bona caro,* buena bestia». En 1651, cuando la restauración de Carlos II, Hobbes vuelve a Inglaterra y lucha por sus ideas hasta su muerte, ocurrida en 1679, a la edad de noventa y un años.

El pensamiento filosófico de Hobbes se ha desarrollado a partir de su primer escrito político, por extensión y profundización. Su plan sistemático es el siguiente. 1.° Una «filosofía primera» que trata de los cuerpos y de sus propiedades en general. 2.° Una psicología que trata del hombre, de sus facultades y de sus afecciones. 3.° Una política, que trata del hombre en sociedad. Pero el orden de publicación es diferente. En 1642, se publica el *De cive,* que recoge los *Elementos de derecho natural.* En 1651, el *Leviathan,* que desarrolla el *De cive.* En 1655, el *De corpore,* y en 1658, el *De homine.*

En la historia de la filosofía, Hobbes aparece como materialista. Sin embargo no lo es, si se tiene en cuenta el conjunto de su pensamiento, pues demuestra la existencia de Dios como «déspota», es decir, como dueño absoluto del universo, y admite por fe los dogmas de la religión cristiana. Ni siquiera puede decirse que profesa una metafísica materialista, porque su «filosofía primera» no es una metafísica, sino una física. No obstante, es cierto que su filosofía es materialista y mecanicista, en cierto modo lo es incluso por definición.

1. *La filosofía primera.*

Hobbes define la filosofía: «El conocimiento adquirido por un razonamiento correcto de los efectos o fenómenos por sus causas o generaciones, e inversamente, el de las causas o generaciones

posibles a partir de los efectos conocidos.» Basta prestar atención a esta definición para ver aparecer los grandes rasgos del sistema.

¿Qué es, en primer lugar, el razonamiento? Hobbes lo concibe según el tipo del cálculo matemático. Es una cuenta, *computatio*, «razonar no es nada más que sumar o restar». Pero en filosofía no se manejan números, sino nombres. Por tanto, la proposición está constituida por la adición de dos nombres, el silogismo por la adición de dos proposiciones, la demostración por la adición de varios silogismos.

Y si se pregunta qué significan los nombres, que son los elementos de todo cálculo filosófico, se ve que expresan conceptos, sin duda, pero que los conceptos se reducen a fantasmas o imágenes, y que representan ya sea un objeto singular, si se trata de nombres propios, ya una colección de individuos, si se trata de nombres comunes. La lógica de Hobbes es, pues, estrictamente nominalista. Junta un ideal bastante simplista de racionalismo con un empirismo no menos simplista.

Una vez hechas estas afirmaciones, Hobbes deduce que la filosofía tiene por objeto los cuerpos, y que no debe ocuparse de los seres incorpóreos. En efecto, dice, en relación con los seres incorpóreos: «no hay lugar para la composición o la división, y por consiguiente no hay lugar para el razonamiento».

¿Qué es un cuerpo? Respuesta: «Todo lo que es independiente de nuestro pensamiento y coincide con cierta porción de extensión.» La existencia de los cuerpos no es problema, Hobbes es decididamente realista. Pero como la noción de cuerpo implica la de espacio, habrá que definirlo. «El espacio es el fantasma de algo existente en cuanto existente, es decir, en cuanto que no se considera en él ningún otro accidente que el de aparecer fuera de aquel que lo imagina.» Esta definición es lo que más se acerca a una metafísica materialista. Su primer miembro, considerado aparte, sería materialismo puro, porque afirma que nada puede existir sin estar en el espacio, y por consiguiente, sin ser un cuerpo. Pero el segundo miembro atenúa el alcance del primero, puesto que define la existencia de un modo empirista, como el simple hecho de manifestarse a la sensibilidad.

Por tanto, de estas definiciones no se sigue que no pueda exis-

tir a su manera fuera del espacio ningún espíritu. Pero resulta de ellas que no podemos concebir un espíritu, pues «toda concepción es una imaginación y proviene de los sentidos». La única idea que podríamos formarnos de un espíritu es la de un cuerpo extenso, pero demasiado sutil para obrar sobre nuestros sentidos. La posición de Hobbes es, pues, un agnosticismo respecto a las realidades espirituales, más que un materialismo propiamente dicho. Sin embargo, se comprende que sus contemporáneos se hayan impresionado y lo hayan acusado de ateísmo.

Ahora bien, si todo lo cognoscible es corpóreo, la explicación del mundo debe hacerse por el movimiento. Hobbes desemboca lógicamente en el más riguroso mecanicismo. «Todo cambio se reduce a un movimiento de los cuerpos modificados.» Por movimiento hay que entender, evidentemente, un desplazamiento en el espacio, sea del cuerpo, sea de sus partes. No obstante, Hobbes integra a su mecanicismo cierto dinamismo, pues el movimiento tiene un *conatus* y un *impetus,* es decir, un esfuerzo, una fuerza, que Leibniz llamará una «fuerza viva». Pero como esta fuerza se revela por la velocidad del movimiento, la física se reduce, en definitiva, a un cálculo de movimientos.

En esta perspectiva, la causa de un movimiento es un movimiento antecedente, que es la condición necesaria y suficiente de su aparición. Todo está determinado en la naturaleza, casualidad y libertad son nombres debidos a nuestra ignorancia de las causas que determinan los fenómenos.

Afirmados estos principios, el detalle de la física y de la psicología importa poco. La sensación es un movimiento de los nervios provocado por un movimiento exterior. La idea o fantasma es una huella debilitada de la sensación. El pensamiento es una serie, o un «tren» de ideas. La acción es una reflexión del movimiento recibido. La tendencia es una acción que no se manifiesta exteriormente, sino que permanece interior en forma de *conatus.*

2. *La política.*

De todas las obras de Hobbes, el *Leviathan* es la que ha ejercido una influencia más profunda.

Este extraño título está sacado de la Biblia. Leviatán es el monstruo acuático del que habla el libro de Job (cap. 41) y que se parece mucho a un cocodrilo. Para Hobbes simboliza el Estado, al cual Nietzsche con una imagen semejante llamará «el más frío de todos los monstruos fríos». El subtítulo del libro es más explícito y nos hace volver de la poesía a la filosofía: *Materia, forma y poder de la sociedad (commonwealth) eclesiástica y civil.*

Hobbes desarrolla en esta obra los principios de su política, es decir, de su teoría de la sociedad. Su originalidad está en fundar el poder absoluto del soberano, no en un derecho divino, sino en un contrato social. Rousseau recogerá la idea del contrato social para extraer una consecuencia exactamente opuesta: la idea de una república en la que la voluntad general es ley.

La política de Hobbes se enraíza en su psicología. El único motivo que determina las acciones de los hombres es el interés personal. Hobbes suprime toda tendencia altruista y especialmente la tendencia a vivir en sociedad, el instinto social —llamémoslo así— que se encuentra en algunos animales, y sólo deja subsistir el egoísmo, el instinto de conservación individual y sus derivados. De ello se sigue que el bien y el mal se definen exclusivamente por la utilidad y la nocividad: es bueno todo lo que es útil para la vida, malo todo lo que es perjudicial.

El reino de las pasiones es «el estado de naturaleza». El hombre vive salvajemente, buscando sólo su propio bien. Cada uno tiene derecho a todo lo que juzga útil, pues el derecho es el libre ejercicio de las facultades naturales: *ius omnium omnibus*. Pero este derecho produce automáticamente un estado de guerra universal y permanente. Cada uno está en guerra contra todos los demás, *bellum omnium contra omnes,* y el hombre es un lobo para el hombre, *homo homini lupus*. Por tanto, no hay justicia ni ley, a no ser la ley del más fuerte, ni moralidad, pues «en la guerra la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales».

En el estado de naturaleza el hombre es, evidentemente, miserable, porque sus bienes, su libertad, su vida están constantemente amenazados. Arrastra una vida «solitaria, indigente, sucia, animal y breve». La razón exige que los hombres busquen la paz. A este «orden de la recta razón», lo llama Hobbes «ley natural». No hay

que confundirla con el estado de naturaleza, puesto que se opone directamente a él y es el principio de su abolición; pero se funda, no obstante, en el instinto natural, porque se dirige a la conservación de los individuos. Así pues, ¿cómo obtener la paz? El único medio es que cada uno renuncie a su derecho sobre todas las cosas, se contente con una parte de los bienes, y consienta en no hacer al otro lo que no querría que le hicieran. Este contrato es el que instituye la vida en sociedad.

Una ruptura del contrato es siempre posible. Para evitarla es preciso que el temor equilibre el interés. Por tanto, es necesario que el número de asociados sea tan grande que ningún individuo pueda esperar vencerlo, y que todos sometan su voluntad a la de un soberano, de suerte que las decisiones tomadas por él como necesarias para la paz sean consideradas como la expresión de la voluntad de cada uno.

En definitiva, los individuos ponen su derecho natural en manos de un soberano, lo que significa que pierden todos sus derechos y que el soberano los posee todos. El soberano no es necesariamente un individuo, puede ser una asamblea, puede ser hereditario o por elección; pero, sea como sea, tiene un poder absoluto, promulga las leyes y no está sometido a ninguna. Sólo tiene la obligación de seguir la razón, de asegurar la paz y la salvación del pueblo. *Salus populi suprema lex*, dice Hobbes siguiendo a Maquiavelo.

Con la vida en sociedad empieza la vida moral, pues la justicia no es más que el respeto de los contratos. Un mandamiento como «no robarás» no tiene sentido antes de que las leyes hayan definido la propiedad. Por tanto, las leyes fundan la virtud y el pecado. Y como es el soberano el que hace las leyes, es él quien dirige la moralidad.

Finalmente ¿cuál es el derecho del soberano respecto a la religión? Para la paz de la sociedad, debe instituir un culto único y obligatorio, nombrar los sacerdotes y juzgar las controversias dogmáticas. «De otro modo, las más absurdas opiniones referentes a la naturaleza divina y las más impertinentes y ridículas ceremonias coincidirían en una sola ciudad.» El soberano ostenta también, por tanto, la autoridad suprema en el terreno religioso.

Conclusión.

El título del *Leviathan* es perfectamente adecuado: El Estado concebido por Hobbes es un monstruo.

En primer lugar lo es, porque su génesis es puramente lógica y a priori, no corresponde en absoluto a la realidad tal como nos la muestran la historia y la observación. El hombre salvaje, el contrato social son mitos, porque es indudable que por primitivo que sea el hombre, vive ya en sociedad. Así pues, Aristóteles tenía razón cuando decía que el hombre es «por naturaleza» un animal político».

En segundo lugar, el Estado de Hobbes es un monstruo en cuanto que dispone de un poder absoluto. El régimen que Hobbes funda por lógica y que presenta como el único posible, es el que Aristóteles llamaba tiranía, y que en nuestros días se llamaría dictadura. El individuo que en el estado de naturaleza tenía todos los derechos, en el estado de sociedad, no tiene sino los que el soberano juzga útil reconocerle.

Más que una doctrina, Hobbes lega a sus sucesores un problema: en qué condiciones pueden constituir una sociedad los individuos de naturaleza asocial e incluso insociable. Durante un siglo la filosofía política se esforzará en resolverlo. Inútil decir que, a nuestro modo de ver, es un problema mal planteado, cuyos datos son falsos, y que no es susceptible de recibir una solución satisfactoria.

III. LOCKE

Bibliografía. Las obras completas de Locke han sido traducidas al francés, en siete volúmenes, por THUROT (1825). El *Essai sur l'entendement humain,* por COSTE, en cuatro volúmenes (1700, reeditado varias veces). Los tres primeros capítulos del *Essai* se encuentran en la colección clásica Hatier. Versión castellana: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Fondo de Cultura Econ., México 1956; en compendio, Madrid 1960. Puede verse también A. PETRALL, *Selección de textos,* Buenos Aires 1940. Sobre Locke, no abundan las obras recientes. Véanse MARION, *J. Locke* (1778); OLLION, *La philosophie générale de Locke* (1908); R. POLIN, *La Politique Morale de J. Locke* (París 1960).

Biografía. John Locke nació en 1632 cerca de Bristol. el mismo año que Spinoza. Destinado al estado eclesiástico, entra en Oxford en 1652 y permanece allí quince años, primero como estudiante y luego como tutor en Christ Church. Pero una vez maestro en artes, renuncia a cursar teología y se consagra a la medicina. Publica trabajos sobre la anatomía y el arte médico; es elegido para formar parte de la sociedad real en 1668. Se ocupa también de política religiosa y escribe en este momento un ensayo sobre la tolerancia, que producirá en 1689 tres *Cartas sobre la tolerancia,* cuya repercusión será grande.

En 1665, entra al servicio del conde de Shaftesbury como médico y secretario. La vida política del conde es muy agitada y Locke sufre las consecuencias. Por dos veces reside en Francia, y durante su estancia más larga, de 1675 a 1679, pasa un año en Montpellier, cuya facultad de medicina es famosa. En 1683 se refugia en Holanda con su protector y permanece allí hasta 1688. Con la subida al trono de Guillermo de Orange, vuelve a Inglaterra. Le ofrecen un cargo de embajador y lo rechaza, pero durante algunos años es comisario de los recursos. Publica un *Ensayo sobre el gobierno civil* y *Pensamientos sobre la educación.*

La casualidad le llevó a ocuparse de cuestiones filosóficas. Explica cómo le vino la primera idea del *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Discutiendo con algunos amigos reunidos en su casa acerca de los principios de la moral y de la religión, se dio cuenta de repente de que para adelantar «era necesario examinar *nuestros medios de conocimiento,* y de ver cuáles son los objetos que nuestro entendimiento es capaz de alcanzar y cuáles no». Se convino, pues, en estudiar primeramente esta cuestión. Pero necesitó veinte años para llevar a cabo su trabajo. El *Ensayo* se publicó en 1690. En 1691 se retiró a una casa de campo, retocó las sucesivas ediciones y vigiló la traducción francesa que hizo Coste, su secretario. Murió en 1704.

El rasgo dominante de Locke es el de ser un «liberal». En esto es exactamente lo contrario de Hobbes. Lo esencial de su mensaje está contenido en su *Cartas sobre la tolerancia.* El *Ensayo sobre el entendimiento humano* no es más que una justificación filosófica de sus opiniones políticas. Como filósofo, Locke es cartesiano. Conoció la obra de Descartes ya en sus tiempos de Oxford, y se entusiasmó por el método cartesiano. Pero se separa de Descartes en la cuestión de las ideas innatas, lo que en el contexto del cartesianismo, es decir, en ausencia de una teoría de la abstracción, lo convierte *ipso facto* en empirista.

1. *Fin y método.*

«No habré perdido el tiempo si, con ayuda de un método claro y por decirlo así histórico, puedo hacer ver con qué medios llega nuestro entendimiento a formarse las ideas que tiene de las cosas,

y si puedo hallar algún medio de apreciar la certeza de nuestros conocimientos y los fundamentos de las opiniones que reinan entre los hombres»[1].

La finalidad del *Ensayo* es, pues, lo que llamaríamos una crítica del conocimiento. Por lo demás, Locke mismo emplea el término de crítica, y otras fórmulas son sobradamente explícitas: «Examinar la certeza y la amplitud de los conocimientos humanos, así como los grados de fe, de opinión y de asentimiento que pueden tenerse con relación a los diferentes temas que se presentan a nuestro espíritu.» «Examinar con cuidado la capacidad de nuestro entendimiento y descubrir hasta dónde pueden llegar nuestros conocimientos.»

Descartes había inaugurado la crítica y la había conducido por una vía racional. Locke la sigue por una vía empírica. Su método, en efecto, no lógico, es psicológico e «histórico», es decir, genético. Consiste en describir el funcionamiento del espíritu, en buscar cómo se forman nuestras ideas y descubrir su origen. Podríamos decir que es un análisis descriptivo.

Kant llamará a este método «una fisiología del entendimiento», por oposición a su análisis trascendental, que es lógico. Y juzgará que es incapaz de resolver el problema del conocimiento que se refiere a la posibilidad (cuestión de derecho) y no sobre su mecanismo (cuestión de hecho). Esto no es totalmente exacto, a nuestro modo de ver, pues el problema del conocimiento abarca las dos cuestiones, y la segunda no se plantea lógicamente sino después de la primera.

Sea lo que sea, para Locke, el valor de las ideas depende de su origen, y su análisis del espíritu prepara la psicología de introspección.

2. *Origen de las ideas.*

El primer libro del *Ensayo*, refuta la teoría de las ideas innatas, y el segundo muestra cómo todas nuestras ideas se constituyen a partir de la experiencia.

---

1. *Ensayo*, introd.

Locke emplea el término idea en un sentido muy amplio. «Me he servido de este término para expresar todo lo que se entiende por fantasma *(phantasma)*, noción, especie *(species)*, o cualquier cosa que ocupe el espíritu cuando piensa.» La idea, en Locke, es aproximadamente igual a lo que Descartes llamaba pensamiento. Es un estado de conciencia cualquiera: por ejemplo, la sensación y la imagen son ideas. O también puede ser el objeto inmediatamente presente a la conciencia, «simples apariencias en nuestro espíritu».

Locke demuestra fácilmente que no existen ideas innatas. La hipótesis es contraria a los hechos, pues ni los niños, ni los salvajes, ni los locos tienen las ideas del hombre culto. Y es una hipótesis perezosa, inventada para dispensarse de explicar los hechos. En cuanto a la afirmación de que las ideas innatas están latentes, es una contradicción, pues el pensamiento es consciente. La tesis de Descartes, que identifica el pensamiento y la conciencia, se vuelve contra él: «Si las palabras *estar en el entendimiento* significan algo positivo, significan ser comprendido y percibido por el entendimiento. De suerte que si se sostiene que una cosa está en el espíritu sin que el espíritu la perciba es lo mismo que decir que está en el espíritu.»

Por consiguiente, el innatismo actual es contrario a los hechos, y el innatismo virtual es contradictorio. Sólo queda la posibilidad de que el espíritu, al principio, sea «como una hoja en blanco», o «una tabla rasa». Todas nuestras ideas son adquiridas y provienen de la experiencia.

Al intentar trazar la génesis de nuestras ideas, es necesario distinguir las ideas simples, que son primitivas, y las ideas complejas, que son derivadas.

Las ideas simples provienen de dos fuentes: la experiencia externa y la experiencia interna. Las sensaciones nos dan idea de las cualidades de los cuerpos. Locke distingue las «cualidades primarias», como la extensión, la forma, el movimiento, y las «cualidades secundarias», como el color, el olor, el gusto. Esta distinción se ha hecho clásica. Pero, a decir verdad, no es muy nueva. Descartes la había hecho, reservando el nombre de cualidades sensibles para las secundarias; y ya Aristóteles distinguía los «sensibles comunes»,

correspondientes a las cualidades primarias, y los «sensibles propios», que corresponden a las cualidades secundarias.

La experiencia interna, o reflexión, nos da idea de las operaciones psicológicas, como percibir, pensar, dudar, creer, querer. Leibniz observará que, después de todo, las «ideas de reflexión» de Locke no son muy diferentes de sus ideas virtuales; son innatas, en efecto, puesto que el espíritu las extrae de su propio fondo.

A todas estas ideas las llama simples, no porque sean simples en sí mismas, sino porque el análisis psicológico no puede ir más allá. Son, para hablar como Bergson, datos inmediatos de la conciencia. El espíritu las recibe pasivamente.

Las ideas complejas son construidas. Los actos del espíritu se reducen a tres: 1.° combinar, reunir varias ideas en una sola; 2.° comparar, establecer relaciones entre las ideas; 3.° separar, aislar una idea de las que existen junto con ella, lo cual es abstraer. Recordemos solamente dos puntos: la teoría de la sustancia y la de la abstracción.

La primera idea que nos formamos de la sustancia es la de un grupo de cualidades sensibles, grupo estable al cual damos un solo nombre, y que «por inadvertencia» consideramos como una idea simple. Luego, «no pudiendo imaginar cómo estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer alguna cosa que las sostiene, en la que subsisten y de la que resultan, y a la que, por esto, se le ha dado el nombre de sustancia» [2]. En definitiva, «la idea de sustancia no es más que la idea de un sujeto cualquiera que se supone ser el sostén de las cualidades que producen en nuestra alma las ideas simples». «Lo que designamos con el término general de sustancia no es más que un sujeto que no conocemos.» Ésta es la concepción empirista de la sustancia: o bien un grupo estable de cualidades sensibles, o bien un *substratum* incognoscible. Kant no tendrá otra, y encontramos aquí el origen de la distinción entre los fenómenos y la cosa en sí.

La abstracción, según el empirismo, es una separación. El espíritu considera aparte un carácter que en la realidad se encuentra

2. II, 23.

vinculado a otros. Lo cual lleva directamente a afirmar que considerar la blancura del papel, por ejemplo, aparte de sus otras cualidades, es abstraer. Pero abstraer es también formar una idea general. Para ello se comparan diversos individuos, y se separa lo que es común a todos de lo que es propio de cada uno. El carácter común queda fijado en el espíritu por un hombre. La función de la idea general, según Locke, es, pues, «representar igualmente diversas cosas individuales cada una de las cuales es en sí misma conforme a esta idea y pertenece por lo mismo a esta especie de cosas». Por tanto, no puede decirse que una idea abstracta representa una esencia, sino que la esencia es esta idea. «De donde se deduce claramente que las esencias de cada especie no son más que estas ideas abstractas» [3]. Y como esta esencia se expresa por un nombre, Locke la llama «esencia nominal». No hay mejor razón para afirmar que esta teoría es «nominalista».

3. *Valor del conocimiento.*

El cuarto libro del *Ensayo* critica el conocimiento desde diferentes puntos de vista. Un capítulo trata *De los grados de nuestro conocimiento,* otro *De la amplitud del conocimiento humano,* otro *De la realidad de nuestro conocimiento,* otros *De la verdad, De la probabilidad, De los grados del asentimiento,* tres capítulos están consagrados al conocimiento de la existencia. Veamos, por lo menos, las directrices de esta crítica.

Locke afirma en primer lugar lo que llamaríamos el principio de inmanencia: «Puesto que el espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos que sus propias ideas, es evidente que nuestro conocimiento no se desarrolla, sino sobre nuestras ideas» [4]. Pero como sólo hay verdad en el juicio, el conocimiento propiamente dicho, o el saber, se refiere a la relación de conveniencia o de disconveniencia entre nuestras ideas.

Hay tres grados de evidencia: la intuición, la demostración y la sensación. La intuición es la percepción inmediata de la relación entre dos ideas. «Esta especie de conocimiento es la más clara y

3. III, 3.
4. IV, 1.

la más cierta de que es capaz la debilidad humana. Obra de una manera *irresistible*. Semejante al resplandor de un bello día...» Es decir, todo saber se funda, en último análisis, sobre la intuición. La demostración consiste en descubrir la conveniencia entre dos ideas gracias a ideas intermediarias. Supone una intervención de la memoria, lo que disminuye su certeza. Para que sea válida, es preciso que cada etapa intermedia sea conocida por intuición.

Hasta aquí Locke ha seguido a Descartes. Se separa de él concediendo cierta evidencia a la sensación. Ésta es el grado inferior del conocimiento, pero es más que una probabilidad. Que la idea de una cosa exterior esté en el espíritu, es una intuición. Ahora bien, ciertos filósofos no consideran posible que de aquí «podamos inferir con certeza la existencia de algo exterior que corresponda a esta idea». «En cuanto a mí, creo, sin embargo, que en este caso tenemos un grado de evidencia que nos eleva por encima de la duda.» En efecto, no podemos confundir la sensación actual con una imagen o con un recuerdo. Aquí se detiene el conocimiento. Más allá entramos en el terreno de la probabilidad que se funda sobre el testimonio y que no produce más que creencia u opinión.

Afirmado esto, hay que abordar la cuestión decisiva de la verdad. ¿El principio de inmanencia no tiene, acaso, como consecuencia ineluctable encerrar el espíritu en sí mismo? Locke procede en dos etapas. Estudia en primer lugar «la realidad» del conocimiento, es decir, la conformidad del pensamiento con su objeto, el cual puede muy bien no existir, como en matemáticas. A continuación estudia la forma como conocemos la existencia.

Para las ideas abstractas no hay ninguna dificultad. Son verdaderas si son intuitivas o demostradas, puesto que no están destinadas a representar otra cosa que ellas mismas, o lo que es lo mismo, no representan las cosas sino en la medida en que éstas son conformes con aquéllas. En eso se fundan las matemáticas y la moral, puesto que no es necesaria la existencia de un objeto para que sean verdaderas. Es verdad que la justicia es una virtud aunque nadie la practique.

En cuanto a las ideas simples, el espíritu se comporta de un modo pasivo respecto a ellas, no podría en modo alguno construirlas. Por tanto, «es absolutamente necesario que sean producidas

por cosas que actúan naturalmente sobre el espíritu». Así pues, tienen toda la conformidad que pueden y deben tener con las cosas que existen fuera de nosotros.

Nos queda, finalmente, el problema de la existencia. Conocemos nuestra propia existencia por intuición. Conocemos la existencia de Dios por demostración, aplicando el principio de causalidad a nuestro yo contingente. Por último, conocemos la existencia de las cosas materiales por sensación. «No creo que nadie pueda seriamente ser tan escéptico para no estar seguro de la existencia de las cosas que actualmente ve y percibe.» Las cualidades primarias existen en las cosas tal como las conocemos. Las cualidades secundarias no existen formalmente, son subjetivas, pero tienen un fundamento real en las cosas que las producen en nosotros.

Esta crítica funda y limita a la vez el conocimiento humano. La conclusión del *Ensayo* es que hay que dejar de lado los problemas metafísicos insolubles, que tenemos certezas suficientes para la vida, y que cada uno debe respetar la libertad de opinión del otro. Las *Cartas sobre la tolerancia* están, pues, justificadas.

Locke prolonga su doctrina liberal en un *Ensayo sobre el gobierno civil*, en el que se opone al absolutismo de Hobbes. La sociedad resulta realmente de un contrato, pero este contrato, lejos de suprimir los derechos naturales de los individuos, tiene como finalidad garantizarlos, pues consisten en la libertad y la propiedad. El único derecho natural que el individuo cede al Estado es el de hacerse justicia él mismo.

Conclusión.

«Entre Platón y Locke no hay nada en filosofía.» El *Ensayo sobre el entendimiento humano* «es el único libro que sólo contiene verdades y ningún error». Estas opiniones son de Voltaire; no nos dan una idea elevada de su genio filosófico. Leibniz decía: «Locke tenía sutileza y maña, y una especie de metafísica superficial que sabía poner de relieve.» Esta opinión es más exacta, aunque en Locke no hay ninguna huella de metafísica. Lo único que se encuentra en ella es el esbozo de una crítica, y una primera fórmula, aunque tímida, del empirismo.

El punto más débil del *Ensayo* es, sin duda, la teoría de la sensación. Locke cree todavía que las ideas simples provienen de las cosas y las representan. Pero este realismo se concilia mal con el principio de inmanencia. Pues si el único objeto del conocimiento es la idea, no tenemos ningún medio de saber si la idea es conforme a la cosa. Berkeley y después Hume verán mejor el alcance del principio y no retrocederán ante sus consecuencias lógicas.

IV. BERKELEY

Bibliografía. Como Berkeley se repite constantemente, basta leer o los *Principios*, trad. francesa de RENOUVIER (Colin), o los *Diálogos*, trad. francesa de BEAULAVON (Alcan). Estas dos obras se encuentran también en las *Oeuvres choisies de Berkeley*, por LEROY (2 volúmenes, Aubier). Traducciones castellanas: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Apolo, Barcelona 1927; Losada, Buenos Aires [2]1945; Espasa-Calpe, Buenos Aires 1948; *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Espasa-Calpe, Madrid 1923. Berkeley es claro y no necesita ningún estudio preparatorio. Véase JOUSSAIN, *Expose critique de la philosophie de Berkeley* (Boivin), y algunos buenos estudios especiales en la «Revue philosophique», 1953, n.º 4-6.

Biografía. Jorge Berkeley nació en Irlanda en 1685. Su familia era de origen inglés y de religión anglicana. Desde la edad de 15 años, frecuenta el Trinity College, la Universidad de Dublín, en donde cursa estudios brillantemente. Permanece allí como lector de griego, después de hebreo, y finalmente, después de haber recibido las órdenes, como profesor de teología y predicador de la Universidad. En el terreno filosófico, conoce a Descartes, Malebranche y Locke. De 1702 a 1710 redacta una especie de diario filosófico, un libro de notas, hallado y publicado en 1871 con el titulo de *Commonplace Book*. En 1709 publica un *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* que presenta una aplicación particular de sus ideas; el 1710, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, su obra esencial, y en 1713, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* que vulgarizan agradablemente el *Tratado*.

De 1713 a 1720, Berkeley reside en Londres, después viaja por Francia e Italia. En 1720 es nombrado decano de Derry. Pero en su corazón apostólico forja el proyecto de contribuir a la evangelización de América fundando un colegio en las Bermudas. Al recibir una herencia imprevista, y obtener a fuerza de gestiones la promesa de una subvención de 20 000 libras, se casa y se embarca en 1728, llevando en su equipaje una biblioteca entera. Se detiene en Rhode Island en espera de la ayuda prometida. Permanece allí tres años y aprovecha el tiempo libre para profundizar en la filosofía

antigua, especialmente en Platón y Plotino, y para escribir la más voluminosa de sus obras, *Alcyphron, The Minute Philosopher,* contra los librepensadores. En 1731, al quedarse sin recursos, regresa a Inglaterra.

En 1734 es nombrado obispo de Cloyne y ejerce su cargo con el mayor celo, abogando por una solución justa de la cuestión irlandesa, socorriendo la miseria, y procurando vivir en buena inteligencia con el clero católico. Después de haber reeditado los *Principios* y los *Diálogos* con algunas modificaciones importantes, publica en 1744 *Siris,* que señala un cambio en su filosofía integrando en ella una especie de mística neoplatónica, que conduce de una manera bastante inesperada a una receta farmacéutica. Vale la pena citar enteramente el título primitivo: «Siris, o cadena de reflexiones y de investigaciones filosóficas sobre las virtudes del alquitrán y otros temas relacionados entre sí y que nacen el uno del otro». Su receta le proporciona la gloria. Incluso se le dedican canciones, lo cual le encanta.

En 1752, enfermo, dimite de su cargo y se retira a Oxford, donde muere en 1753.

Berkeley es de natural vivo y espontáneo, original, amable, y sus obras reflejan admirablemente su personalidad. La única finalidad de sus escritos es apologética. Quiere combatir y convencer a los incrédulos, librepensadores, ateos, escépticos, los cuales, en el fondo, son todos materialistas. Por esto su gran idea es el «inmaterialismo». Quiere demostrar que la materia no existe, que sólo existen espíritus directamente relacionados con Dios. He aquí el título completo de los *Principios* y de los *Diálogos:* «Tratado de los principios del conocimiento humano, con investigaciones acerca de las principales causas de los errores y dificultades en las ciencias y acerca de los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligiosidad». «Tres diálogos entre Hilas y Filonús, cuyo objeto es demostrar claramente la realidad y la perfección del conocimiento humano, la naturaleza incorpórea del alma y la inmediata providencia de una Divinidad, en contra de los escépticos y los ateos, y dar a conocer también un método para hacer las ciencias más simples, más útiles y más breves».

1. *El inmaterialismo.*

Si se tiene en cuenta estrictamente el nombre dado por Berkeley a su doctrina, es puramente negativo. Significa la negación de toda sustancia material. Y ésta es, en efecto, la tesis fundamental de Berkeley.

Su primer paso es una crítica de la teoría de la abstracción tal como se encuentra en Locke. Ve en ella la causa principal de todos los errores, apuros y dificultades que se encuentran en todas las ramas del conocimiento. ¿Cómo se opone él?

Ante todo, un hecho: No tengo, dice, la maravillosa facultad de formar ideas abstractas. Puedo representarme las ideas de las cosas particulares, componerlas y dividirlas de diversas maneras, pero no podría concebir por ningún esfuerzo de pensamiento una idea abstracta. En cuanto a esto hay una buena razón: es la de que la abstracción es imposible. Podemos representarnos aparte lo que de hecho es separable, pero no podemos «concebir separadamente cualidades cuya existencia separada es imposible». Por ejemplo, no podemos representarnos un color sin extensión, y menos aún un hombre que no fuera ni alto ni bajo, ni blanco ni negro, etcétera, y que fuera todo esto a la vez.

Por tanto, una idea es en sí misma siempre particular. Se convierte en general «cuando se la toma para representar todas las demás ideas particulares de la misma clase y ocupar su lugar». Dicho de otro modo, una idea es general no cuando es abstracta, sino cuando es empleada como «signo». Por esto el lenguaje es la fuente y el vehículo de las ideas que se llaman abstractas [5].

El inmaterialismo deriva directamente de esta crítica. En efecto, el sustrato de las cualidades sensibles que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea no es más que una idea abstracta. «¿Puede haber abstracción más sutil que la de distinguir la existencia de los objetos sensibles del hecho de ser percibidos, de modo que se los conciba existiendo no percibidos?» [6]. Parece que con esto todo queda solventado. Sin embargo no es así, porque, analizándola bien, esta simple frase implica tres tesis que Berkeley da a conocer sucesivamente.

La primera es que los únicos objetos inmediatamente dados al espíritu son las ideas, ya impresas actualmente en los sentidos, ya percibidas por reflexión, ya recordadas por la memoria, ya construidas por la imaginación. Esta tesis es decisiva. No es más que el principio de inmanencia. Berkeley la coge de Locke y la admite como un hecho evidente [7].

La segunda es que todas las cualidades sensibles son subjetivas. Locke lo admitía para las cualidades secundarias, pero lo negaba

---

5. *Principios*, introd., n.° 10-20.
6. *Principios*, 5.
7. *Principios*, 1.

para las cualidades primarias. Berkeley señala que las cualidades primarias sólo son conocidas por medio de las cualidades secundarias: una extensión, por ejemplo, no es percibida por la vista si no es coloreada. De ello se sigue que si las cualidades secundarias son subjetivas, las cualidades primarias lo son también [8].

La tercera es que los cuerpos se reducen a las cualidades sensibles que percibimos. Sobre esto Berkeley aduce un gran número de argumentos. 1.° Con toda evidencia la palabra existir, cuando se aplica a las cosas, significa ser percibido. Decir que la mesa existe, es lo mismo que decir: la veo, la percibo. «Por lo que se refiere a la existencia absoluta de las cosas que no piensan, existencia que no tendría relación con el hecho de ser percibidas, es lo que me resulta perfectamente ininteligible. Su *esse* consiste en su *percipi*, y no es posible que tengan existencia alguna fuera de los espíritus que las perciben» [9]. 2.° Puesto que las cualidades sensibles son ideas, sería contradictorio que existieran en una sustancia no pensante; sólo pueden existir en un espíritu que las percibe, pues «la existencia de una idea consiste en ser percibida» (7). 3.° Aunque las ideas mismas no existen fuera del espíritu, ¿no pueden existir cosas que se les parezcan y de las cuales ellas son copias? No. «Una idea no puede parecerse a nada más que a una idea», un color a otro color. Además, las cosas supuestas ¿son perceptibles o no? Si son perceptibles, son ideas; si no lo son, no pueden ser semejantes a lo que percibimos (8). 4.° ¿Cómo podríamos saber si existen sustancias materiales? Por los sentidos o por la razón. Pero «por nuestros sentidos sólo tenemos conocimiento de nuestras sensaciones, de nuestras idea; no nos informan en absoluto acerca de la existencia de cosas fuera del espíritu o no percibidas». Queda, pues, que la razón infiera su existencia partiendo de las ideas percibidas de un modo inmediato. Pero nadie pretende que haya una conexión necesaria entre nuestras ideas y los cuerpos. «Todo el mundo confiesa (y lo que se observa en los sueños, delirios, etc., pone el hecho fuera de duda) que podemos ser afectados con las mismas ideas que tenemos ahora sin que fuera existan cuerpos que se les parezcan. De este modo resulta evidente que la

8. *Principios*, 9-15.
9. *Principios*, 3.

suposición de los cuerpos externos no es necesaria en absoluto para la producción de nuestras ideas, puesto que se afirma que algunas veces son producidas, e incluso podrían serlo siempre, sin el concurso de dichos cuerpos» (18). Finalmente, aun cuando se conceda a los materialistas la existencia de cuerpos exteriores, no se avanza nada en cuanto a saber cómo han sido producidas nuestras ideas. «Ellos mismos se confiesan incapaces de comprender cómo un cuerpo puede actuar sobre su espíritu, o cómo es posible que imprima una idea en el espíritu» (19).

En resumen, la argumentación de Berkeley se reduce a lo siguiente: pensar que un cuerpo existe sin ser pensado es una contradicción manifiesta (22). Y la conclusión que saca es la siguiente. No niega en absoluto la existencia de cuerpos en cuanto grupos de cualidades sensibles, como objetos de los sentidos o como «fenómenos», diríamos nosotros; pero niega toda sustancia material dotada de una existencia absoluta o «en sí». «Que las cosas que yo veo con mis ojos y que toco con mis manos existen, que existen realmente, no lo pongo en duda en absoluto. A lo único que niego la existencia es a eso que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea» (35). Por tanto los cuerpos existen y su existencia consiste en ser percibidos. Son, pues, conocidos inmediatamente y sin temor de error, tal como son. Según Berkeley, el inmaterialismo, lejos de conducir al escepticismo, lo combate victoriosamente.

2. *El realismo espiritualista.*

El inmaterialismo es en primer lugar una crítica del conocimiento que desemboca en la negación de la materia. Es también una doctrina metafísica. Berkeley quiere demostrar que el espíritu humano está directamente relacionado con Dios.

Ante todo, que el yo sea espiritual es un hecho que resulta de toda la argumentación que precede. Las ideas sólo pueden existir en el sujeto que las percibe. Así como la existencia de una idea consiste en ser percibida, así también la existencia del espíritu consiste en percibir las ideas, es decir, en pensar. Propiamente hablando, no podemos tener «idea» de nuestro espíritu, puesto que no es un objeto sensible. Tenemos, no obstante, una «noción» de él, es decir,

una intuición intelectual. Berkeley precisa este punto en su reedición de los *Principios* porque ha percibido el peligro de agnosticismo inherente al empirismo y ante el cual Hume no retrocederá.

¿Cómo llegar ahora a Dios? Muy sencillamente: Dios es la causa de nuestras sensaciones. La demostración se hace en dos tiempos.

La causa de una idea no puede ser otra idea, pues las ideas son manifiestamente inactivas, «no encierran ningún poder o actividad», por el contrario, su mismo ser implica pasividad e inercia. Por tanto, la causa de una idea sólo puede ser una sustancia activa. Y si se ha demostrado que no existe la sustancia corpórea, la causa de una idea debe ser una sustancia incorpórea, un espíritu.

Muchas ideas son construidas libremente por el espíritu humano. «Sólo hace falta quererlo, e inmediatamente cualquier idea se eleva en mi fantasía, y el mismo poder hace que desaparezca y ceda el lugar a otra.» Pero en cuanto a las ideas actualmente presentes a los sentidos, nos sentimos pasivos: «Cuando abro los ojos en pleno día, no está en mi poder ver o no ver, como tampoco determinar los distintos objetos que se presentarán a mi vista.» Estas ideas son, pues, producidas en mí por otro espíritu. Pero como constituyen lo que llamamos naturaleza, y se suceden y encadenan en un orden admirable que llamamos leyes de la naturaleza, es necesario concluir que la causa de estas ideas es el autor de la naturaleza (25-32).

Por tanto, el mundo sensible es creado constantemente por Dios en nuestro espíritu. Es, en cierto modo, el lenguaje de Dios, un sistema de signos por los cuales Dios nos revela sus atributos y nos da informaciones útiles para conducir nuestra vida. «Estudiar este lenguaje, si así puede llamarse, del autor de la naturaleza, intentar comprenderlo, debe ser la tarea del sabio en la filosofía natural» (66). «Los métodos constantes y rigurosos de la naturaleza pueden llamarse con toda propiedad el lenguaje del que se sirve su autor para descubrirnos sus atributos y dirigir nuestros actos hacia la comodidad y la felicidad de la vida humana» (108).

Idea bella y profunda que Berkeley gusta de corroborar con la autoridad de san Pablo y del Antiguo Testamento. «Nada es más claro y manifiesto para cualquiera que sea capaz de la más pequeña reflexión, que la existencia de Dios, de un espíritu íntimamente

presente a nuestros espíritus, que produce en ellos toda esta variedad de ideas o de sensaciones que nos afectan continuamente, y en quien vivimos, nos movemos y tenemos el ser» (149). «Si la palabra naturaleza designa un ser distinto de Dios, la naturaleza es una vana quimera introducida por los paganos desprovistos de toda noción sobre la omnipotencia y la infinita perfección de Dios. Pero es más inexplicable que los cristianos la admitan, cuando la Sagrada Escritura refiere constantemente a la mano de Dios, a su acción inmediata, los mismos efectos que los filósofos paganos acostumbran a imputar a la naturaleza. El Señor levanta las nubes, hace los rayos y la lluvia, saca los vientos de sus tesoros. Visita la tierra, la hace más dulce por las ondas...» (150).

Con esto termina la primera filosofía de Berkeley. En *Siris* se aventura un poco más lejos en las profundidades de la metafísica, creyendo encontrar en Plotino la coronación de su propio sistema.

Por un esfuerzo de purificación interior, podemos superar el conocimiento sensible y elevarnos a cierta intuición intelectual de las ideas divinas que son los arquetipos de este mundo sensible. Estas ideas son el alma del mundo, pero al ser trascendentes como Dios mismo, animan el mundo por medio de una realidad finita, el éter, que es un fuego muy puro, activo y vivificante. Este fuego, difuso en el universo, se encuentra concentrado en el agua de brea y le comunica grandes virtudes curativas.

Conclusión.

El papel principal de Berkeley en la historia de la filosofía es haber hecho la «suma» de los argumentos de los que va a vivir hasta nuestros días la escuela idealista. Todo filósofo que desea demostrar que las cosas sensibles no existen en sí busca las pruebas en Berkeley.

Actualmente es una cuestión discutida saber si Berkeley es idealista. Personalmente ignora el término y denomina su doctrina un «inmaterialismo». Kant es el primero que le aplica el nombre de idealismo dogmático, porque niega la existencia de cosas fuera de nosotros en el espacio. Kant distingue este idealismo (de Berkeley) del idealismo problemático (cartesiano) que pone fuera de duda

la existencia de las cosas, y del idealismo trascendental (kantiano) que distingue las cosas en sí de los fenómenos, limita la posibilidad de conocimiento a los fenómenos, pero demuestra la realidad de los cuerpos como fenómenos en el espacio.

Es evidente que el problema se plantea únicamente con respecto al mundo o a las cosas materiales, pues Berkeley es realista en lo concerniente a los espíritus. Ahora bien, le gusta decir que su filosofía transforma las cosas en ideas y, por lo mismo, transforma las ideas en cosas. Es exacto, y esta fórmula nos parece una excelente definición del idealismo. Es un error bastante burdo decir que el idealismo niega la existencia del «mundo exterior». Niega su realidad «en sí», que le parece una tesis metafísica absurda, pero instituye su realidad «para nosotros» precisamente porque lo convierte en una idea o en un fenómeno.

De ello se sigue que si se quiere criticar el idealismo no se deben atacar sus conclusiones, con la esperanza falaz de mostrar que son contrarias al sentido común, sino sus principios para mostrar que son falsos, y sus argumentos para mostrar que son débiles.

En lo que concierne al idealismo de Berkeley, nos limitaremos a señalar dos cosas. En primer lugar, que descansa enteramente sobre el principio de inmanencia formulado del siguiente modo: los únicos objetos inmediatamente presentes al espíritu son las propias ideas. En segundo lugar, que este principio es falso, pura y simplemente. El conocimiento, en todos sus grados, es «intencional», se refiere a algo distinto de sí mismo y se lo hace presente. Es éste un hecho primario del que debe partir toda teoría del conocimiento.

V. HUME

Bibliografía. Todos los *Essays* de Hume, escritos para el gran público, son de una claridad perfecta. *Investigación sobre el entendimiento humano,* Losada, Buenos Aires 1945, puede bastar para un primer contacto. Para un estudio más profundo, el *Tratado de la naturaleza humana,* Espasa-Calpe, Madrid 1923, es indispensable, aunque el mismo Hume desaconseja su lectura. De ambas obras hay edición francesa (Aubier). Sobre el pensamiento de Hume en conjunto, véase LEROY, *David Hume* (col. Les grands philosophes, P.U.F.).

Biografía. David Hume nació en Edimburgo en 1711. Destinado por su familia a una carrera jurídica, se libra de este sujeción tan pronto como le es posible, pues desea alcanzar la gloria en el terreno literario y filosófico. Va a Francia y permanece tres años en La Flèche. Allí escribe su primera y fundamental obra, el *Tratado de la naturaleza humana*, que se publica en Londres en 1739-1740. Comprende tres volúmenes, titulados: *Del entendimiento, De las pasiones* y *De la moral*. Desgraciadamente, esta extensa obra con la cual Hume esperaba conquistar la fama, no tuvo ningún éxito. Hume se arrepintió de su precipitación, reprochándose amargamente haber publicado un libro difícil, denso y mal compuesto.

A partir de 1740 empieza a escribir una serie de ensayos cortos y mordaces, en los que divulga las ideas de su *Tratado* sobre toda clase de temas: literatura, política, moral, psicología y religión. En 1741, publica *Ensayos de moral y de política*, en 1748, los *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano*, reeditados a partir de 1758 con el título de *Investigación sobre el entendimiento humano*, que recogen las tesis esenciales de la primera parte del *Tratado*. A este propósito escribe Hume en una carta: «Creo que los *Ensayos filosóficos* contienen todo lo que hay de importante sobre el entendimiento en el *Tratado*. No os aconsejo la lectura de este último. Abreviando y simplificando las cuestiones, en realidad las completo mucho. *Addo dum minuo.*» Escribe también *Diálogos sobre la religión natural*, que se publican después de su muerte, una *Historia de la Gran Bretaña* (1754) y una *Historia natural de la religión* (1757).

Sus ensayos le proporcionan el éxito mundano que deseaba. Llegado a París como secretario de la embajada, frecuenta la sociedad y los filósofos, Helvetius, Montesquieu, Rousseau, con el cual vuelve a Inglaterra, pero pronto se pelean. De 1767 a 1769, es secretario de Estado en Escocia. Se retira a Edimburgo, donde muere en 1776.

Físicamente, Hume era gordo y muy amante de la buena comida. Sus obras revelan un penetrante espíritu crítico, afilado como una hoja de afeitar. Kant le llama «el más ingenioso de todos los escépticos». Según nuestro modo de ver esta apreciación es exagerada, y muestra que Kant no tuvo ningún contacto con los escépticos griegos, especialmente con Sexto Empírico, en quien Hume se inspira constantemente y cuya ingeniosidad es cien veces mayor. La originalidad de Hume, en realidad, nos parece escasa. Sigue simplemente la lógica del empirismo que le hace desembocar en el escepticismo y el fenomenismo.

1. *Crítica de las ideas.*

La finalidad de Hume está perfectamente definida en el subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana:* «Ensayo para introducir el método experimental de razonar en los temas morales.» Todas

las ciencias dependen más o menos directamente de la ciencia del hombre, y «el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia debe consistir en la experiencia y la observación». Es más, todas las ciencias quedarían transformadas «si conociéramos a fondo el alcance y la fuerza del entendimiento, si supiéramos explicar la naturaleza de las ideas de que nos servimos y de las operaciones que ejecutamos razonando». He aquí por qué la primera parte del *Tratado* concierne al entendimiento y la primera sección se refiere al origen de las ideas.

El primer paso de Hume es una crítica del innatismo. Siguiendo a Locke, soluciona rápidamente la cuestión. ¿Qué nos enseña la experiencia? «Todas las percepciones del espíritu humano se reducen a dos especies distintas que llamaré *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre unas y otras consiste en el grado de fuerza y de vivacidad con el cual impresionan el espíritu.» Las percepciones más fuertes son las impresiones, externas o internas, como ver, oir, amar, querer. Las percepciones débiles son las ideas: son «copias de nuestras impresiones». Por tanto, no hay ideas innatas. Para asegurarse de la realidad de una idea es necesario y suficiente poder indicar la impresión de la cual proviene.

El segundo paso es una crítica de la abstracción. Hume considera y declara que Berkeley ha dicho lo esencial sobre ella. Todas las ideas son particulares, puesto que son débiles copias de nuestras impresiones. «Si intentamos concebir un triángulo en general, que no sea ni isósceles ni escaleno, cuyos lados no tengan una longitud y una relación particular, nos daremos cuenta pronto de la absurdidad de todas las opiniones escolásticas sobre la abstracción y las ideas generales.» Pero una idea particular se convierte en general cuando se vincula a un término general. Y éste es el que evoca en el espíritu un gran número de ideas particulares parecidas entre sí. La idea general se funda, pues, en la asociación de ideas.

También es un hecho que nuestras ideas están vinculadas las unas a las otras. ¿Cuáles son los principios de esta conexión? Hume encuentra tres. «En cuanto a mí, me parece que hay solamente tres principios de asociación de ideas, a saber, la semejanza, la contigüidad en el espacio o en el tiempo, y la relación de causa a efecto.» El contraste es también un principio de asociación, pero

no es primitivo, se reduce «a una mezcla de causalidad y de semejanza», pues si dos objetos son contrarios es porque uno destruye al otro.

Por tanto, las relaciones entre ideas son simples asociaciones, y en el fondo, las tres leyes no son más que diversas formas de un único principio: el hábito.

2. *Crítica del principio de causalidad.*

Las operaciones del entendimiento se refieren o a las ideas o a los hechos.

Las ciencias de ideas son las matemáticas. Son rigurosas porque sus ideas son sensibles, siempre claras y distintas, y porque se limitan a sustituir una idea por otra, por identidad. En realidad, la geometría es ya menos exacta y menos cierta que la aritmética porque carece de norma o de unidad que permita medir exactamente la extensión; pero alcanza, sin embargo, el grado máximo de probabilidad.

Las ciencias de hechos se fundan en el principio de causalidad. ¿Cuál es su origen y cuál es su valor? El examen de esta cuestión constituye el punto central de la crítica de Hume.

El principio de causalidad no es evidente a priori, y no se reduce al principio de identidad o contradicción. En efecto, si se analiza una cosa, no encontraremos jamás en ella que deba producir un determinado efecto, pues «el efecto es totalmente distinto de la causa, y jamás podemos descubrirlo en ella». Por ejemplo, Adán, examinando el agua, no podía prever que es buena para beber y que puede ahogar. Si analizando una cosa encontramos que debe producir un efecto determinado, es porque previamente hemos incluido este efecto en su idea. Pero no hemos hecho otra cosa que retrotraer el problema, porque hay que explicar cómo hemos sabido que tenía este efecto: sólo puede ser por experiencia. O también, considerando la relación en sentido inverso, podemos muy bien concebir un objeto como inexistente en un momento dado, y como existente en el momento siguiente, sin emplear la idea de causa. No hay en ello contradicción alguna, puesto que la idea de causa y la idea de efecto son distintas.

Por consiguiente, no podemos afirmar a priori que todo lo que empieza a existir tiene una causa, ni que las mismas causas producen los mismos efectos. A priori «cualquier cosa puede producir cualquier otra», y una cosa puede muy bien empezar a existir sin causa. Se objeta que en este caso la cosa tendría por causa la nada o a sí misma, lo cual es absurdo. Pero esta objeción supone admitido ya el principio de causalidad, a saber, que todo tiene una causa. Cuando se dice que alguna cosa comienza a existir sin causa, no se quiere decir que tiene como causa la nada, o que se produce a sí misma, sino simplemente que no tiene causa.

Por el análisis racional hemos llegado, pues, a la experiencia. ¿Qué nos muestra ésta? No nos da jamás la *acción* o la causalidad de una cosa sobre otra.

En cuanto a la experiencia externa, consideremos una bola de billar que choca contra otra. ¿Qué vemos? Sencillamente una bola que corre y que entra en contacto con la otra; la primera se detiene y la segunda se pone en movimiento. No se ve la transmisión del movimiento de la una a la otra, sino sólo la sucesión de ambos movimientos. En cuanto a la experiencia interna sucede lo mismo. Hume critica por adelantado a Maine de Biran, que sostendrá que la conciencia encuentra la causalidad en sí misma, en el esfuerzo motor, en el paso de la voluntad al movimiento. ¿Qué revela la conciencia? Simplemente, la sucesión de dos estados: primero la decisión (quiero levantar el brazo), después el movimiento (mi brazo se levanta). No capta la influencia de la voluntad sobre las ideas, sino solamente el acontecimiento, es decir, el hecho de que una idea aparece a continuación de una orden de la voluntad.

Por consiguiente, el principio de causalidad no es más que una asociación de impresiones sucesivas. Esta asociación crea la ilusión de la necesidad porque es psicológicamente determinante para el espíritu, y es determinante porque es habitual. Si esperamos tal efecto, cuando vemos tal cosa, es porque estamos acostumbrados a ver esta cosa seguida de este efecto; y una vez adquirido el hábito no podemos pensar de otro modo. Pero en realidad no existe «conexión necesaria» entre los fenómenos, solamente hay «conjunción constante».

Por consiguiente también, el principio de causalidad no puede

servir para superar el plano de la experiencia y afirmar la existencia de una causa que trascienda a los fenómenos. De este modo, toda metafísica está condenada. Y la ciencia física misma sólo tiene valor en la medida en que se limita a resumir las experiencias pasadas, pues nada garantiza que el porvenir deba ser idéntico al pasado. La anticipación del porvenir, la previsión de los fenómenos, siempre es sólo probable. Nada autoriza a la ciencia a formular leyes necesarias y universales.

Sin embargo, la fuerza de la costumbre es tal que nos prohíbe creer en los milagros. Podríamos pensar que Hume es llevado por su crítica de la causalidad a ver en los fenómenos naturales milagros constantes. Y es verdad si se toma el término en un sentido muy amplio, sin referencia religiosa, como significando un hecho sin causa. Pero no lo es si se entiende por milagro «una violación de las leyes naturales». En su ensayo sobre los *Milagros,* Hume sostiene «que ningún testimonio humano puede tener bastante fuerza para demostrar un milagro y hacer de él el fundamento justo de un sistema religioso». ¿Por qué? Es un simple asunto de cálculo. Para aceptar el relato de un milagro sería preciso que la falsedad del testimonio fuera aún más milagrosa que el hecho que atestigua; lo cual no sucede nunca. Incluso admitiendo la realidad del hecho, como va contra las leyes naturales que se fundan en un gran número de experiencias, sólo hay que sustraer la primera experiencia de las demás y aceptar la opinión que de ello resulta, a saber, dejarse llevar por la fuerza de la costumbre.

3. *Crítica del realismo.*

Nos queda ahora determinar el alcance de nuestro conocimiento, es decir, averiguar cuáles son los objetos que podemos conocer. Hume sostiene que sólo podemos conocer nuestras propias impresiones; es lo que llama una «filosofía académica o escéptica». En efecto, para demostrarlo recoge los argumentos clásicos del escepticismo griego, pero la cuestión queda zanjada de golpe por el principio de inmanencia, que hereda de Locke y de Berkeley. «La más elemental filosofía nos enseña que sólo puede estar presente al espíritu una imagen o una percepción»; «las únicas existencias de

las que estamos ciertos son las percepciones»; «jamás tiene presentes el espíritu otras existencias que las percepciones». No hay problema si se considera evidente este principio, y a Hume no le falta razón al decir que Berkeley es un maestro del escepticismo: «La mayor parte de los escritos de este ingenioso autor constituyen las mejores lecciones de escepticismo que se pueden encontrar en los filósofos antiguos o modernos.»

Consideremos primeramente el problema del «mundo exterior». La existencia de las cosas fuera de nosotros no es evidente, pues los sentidos nos engañan con frecuencia. No es necesaria para explicar nuestras sensaciones, pues muchas de ellas nacen del espíritu mismo, como lo reconoce todo el mundo en los sueños y en la locura. Dicha existencia ni siquiera podría proporcionarnos esta explicación, porque no hay nada más inexplicable que la manera como un cuerpo obraría sobre un espíritu. Tampoco tenemos certeza de ella por la veracidad de Dios, pues si la veracidad divina estuviera interesada en esta cuestión, debería garantizar la infalibilidad completa de los sentidos. Finalmente, es incognoscible porque el espíritu sólo tiene presentes sus percepciones; ninguna experiencia puede permitirle captar la conexión entre sus impresiones y los objetos exteriores. Es, pues, a fin de cuentas, la imaginación sola la que nos hace creer que nuestras impresiones son reales, que existen independientemente de nosotros, cuando se presentan con cierta coherencia y con cierta *constancia*. Ni los sentidos, ni la razón autorizan semejante juicio.

Consideremos luego nuestro yo. Algunos filósofos se imaginan que somos conscientes en todo momento de nuestro yo, que percibimos su existencia y su continuidad, que tenemos la evidencia de su identidad y de su simplicidad. La experiencia muestra lo contrario. «Cuando penetro del modo más íntimo en lo que llamo mi yo, caigo siempre sobre alguna que otra percepción particular, de calor o de frío, de luz o de oscuridad, de amor o de odio. Nunca puedo aprehenderme a mí mismo sin una percepción, y no puedo observar jamás otra cosa que la percepción.» La existencia del yo no es, pues, más cierta que la del mundo, es incognoscible por la misma razón. Aquello que llamamos el yo, no es otra cosa «que un haz o una colección de diferentes percepciones que se suceden con

inconcebible rapidez y que están en un flujo o movimiento perpetuos».

Consideremos, finalmente, de una manera completamente general, la sustancia. La idea de sustancia no deriva de los sentidos, puesto que éstos sólo nos presentan cualidades, sabores, colores. Tampoco proviene de la reflexión, pues la conciencia sólo nos da a conocer nuestras pasiones y nuestras emociones. Todo lo que hay de positivo en la noción de sustancia se reduce a lo siguiente: «una colección de cualidades particulares»; o mejor: «una colección de ideas particulares unidas por la imaginación y a las cuales se les asigna un nombre particular». Nada autoriza al filósofo a suponer que las cualidades son inherentes a *algo desconocido*. Si nos empeñáramos en utilizar la noción metafísica de sustancia, definida como «algo que puede existir por sí mismo», habría que afirmar que todas nuestras percepciones son sustancias, pues son distintas las unas de las otras, «pueden existir separadamente, no tienen necesidad de otra cosa para sostener su existencia». Pero para Hume esto es un medio de reducir la metafísica al absurdo.

Por lo tanto, la crítica conduce inevitablemente al escepticismo. Quizá no al escepticismo radical de Pirrón, que rechazaba toda certeza, sino al escepticismo clásico, tal como se encuentra en Enesidemo y en Sexto Empírico, que admite los fenómenos inmediatamente presentes a la conciencia. Digamos que la crítica de Hume conduce a un escepticismo que se confunde con el fenomenismo y el subjetivismo.

Pero según Hume, por más que el escepticismo pueda ser especulativamente inexpugnable, no puede ser vivido, es prácticamente insostenible. De hecho, dice, ningún hombre ha sido jamás escéptico. «Ni yo ni nadie fuimos jamás sincera y constantemente de esta opinión.» Los argumentos escépticos, como los de Berkeley, «ni admiten respuestas ni producen convicción». La naturaleza, el instinto, la acción fuerzan a los hombres a creer. No pueden evitar fiarse de sus sentidos y de su razón, «aunque sean incapaces, por la investigación más diligente, de quedar satisfechos acerca del fundamento de estas operaciones, o de apartar las objeciones que se pueden oponer a ellas».

Así pues, hay una creencia natural que basta para la vida, por-

que da probabilidades, y la acción no pide otra cosa, pero que no es susceptible de justificación filosófica. Es lo que habían visto los filósofos de la Academia Nueva, Arcesilao y Carnéades, que enseñaban un escepticismo mitigado al cual la historia ha dado el nombre de probabilismo. Pero en el orden teórico el resultado de la crítica es «limitar nuestras investigaciones a objetos que se adaptan a la estrecha capacidad de nuestro entendimiento».

Y ésta es la célebre conclusión de los *Ensayos sobre el entendimiento:* «Cuando, persuadidos de estos principios, recorramos una biblioteca, ¡qué estragos vamos a hacer! Si cogemos, por ejemplo, un volumen de teología o de metafísica, preguntamos: ¿contiene razonamientos abstractos sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene razonamientos experimentales sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. En este caso tiradlo al fuego, pues sólo contiene sofismas e ilusiones.»

Conclusión.

Si se considera a vista de pájaro la historia de la filosofía, nos damos cuenta de que todos los grandes movimientos de pensamiento dogmático han sido seguidos, a mayor o menor distancia, de una crisis de escepticismo, que disuelve las verdades que aparecían mejor establecidas y reduce a la nada los resultados que se consideraban adquiridos. En conjunto, la crítica de Hume es el término de un movimiento de disolución de este tipo aplicado a la filosofía cartesiana.

Wolff y Hume son como dos polos de atracción entre los cuales queda descuartizado el cartesianismo, encarnando el uno el racionalismo y el otro el empirismo. No se puede hacer nada mejor en un sentido o en el otro. Si la filosofía debe sobrevivir, o bien debe volver a principios anteriores a Descartes, o bien abrirse un camino nuevo. De este modo, la filosofía moderna se encuentra, hacia 1750, aproximadamente en la misma situación en que se encontraba la filosofía griega en el siglo IV, cuando estaba dividida entre Heraclito y Parménides, y descompuesta por la sofística. El Platón de los tiempos modernos es Kant.

La gloria de Hume es su crítica del principio de causalidad.

Es tan penetrante que obliga a todo filósofo a reflexionar sobre la cuestión. El primero fue Kant. La lectura de los *Ensayos,* dice en el prefacio de los *Prolegómenos,* lo despertó de su sueño dogmático. «Confieso francamente que fue la advertencia de David Hume la que interrumpió, hace muchos años, mi sueño dogmático y que dio a mis investigaciones de filosofía especulativa una dirección completamente nueva.» Kant había ido directamente a lo esencial. El punto de partida de sus reflexiones fue la siguiente pregunta, que llama «el problema de Hume» : «¿Cómo comprender que la existencia de una cosa exige necesariamente la existencia de otra?»

La respuesta de Kant la veremos más adelante. De momento presentemos a grandes rasgos la nuestra.

Primeramente, en general admitimos que el hombre no tiene ideas innatas: es la verdad del empirismo. Pero contra él sostenemos que la inteligencia es una función que trasciende la sensibilidad, que tiene por objeto el ser, y que es capaz de abstracción. Para nosotros esto son hechos.

En lo que se refiere especialmente al problema de la causalidad, damos la razón a Hume en dos puntos: por una parte que el principio de causalidad, en cuanto necesario y universal, no puede derivar de la experiencia, y por otra parte que no puede reducirse al principio de contradicción. Pero nos separamos de Hume también en dos puntos. En primer lugar sostenemos que la experiencia proporciona una base a las ideas de acción, de causa y de efecto, que son ideas abstractas. Además, y sobre todo, sostenemos que la inteligencia percibe intuitivamente la verdad del principio como ley del ser contingente.

CAPÍTULO OCTAVO

KANT

Bibliografía. Sobre Kant se puede empezar por leer el capítulo de DELBOS en *Figures et doctrines de philosophes;* después RUYSSEN, *Kant* (col. Les grands philosophes, Alcan); finalmente, para un estudio algo más profundo, BOUTROUX, *La philosophie de Kant* (Vrin). En castellano pueden leerse: E. CASSIRER, *Kant. Vida y doctrina,* México 1948; M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía,* Madrid [2]1961; S. VANNI ROVIGHI, *Introducción al estudio de Kant,* Madrid 1948. El mismo Kant vulgarizó su filosofía teórica en los *Prolegómenos* (trad. castellana, Buenos Aires 1954) y su filosofía práctica en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (trad. castellana, Madrid 1963). De las *Obras completas* de Kant se han hecho numerosas ediciones; la mejor es la de la Academia de Berlín, 19 volúmenes. La *Crítica de la razón pura* se tradujo al castellano (Madrid 1913). De la *Crítica de la razón práctica* hay traducción de J. ROVIRA ARMENGOL, cuidada por ANSGAR KLEIN, de la *Crítica del juicio,* y de *La religión en los límites de la simple razón,* hay trad. francesa de GIBELIN (Vrin).

Biografía. «En el fondo de los mares del norte, vivía entonces una extraña y poderosa criatura, un hombre, no, un sistema, una escolástica viviente, erizada, dura, una roca, un escollo tallado a punta de diamante en el granito del Báltico. Toda filosofía había chocado con ella, se había despedazado. Y ella, la roca, seguía inmutable. No tenía relación con el mundo exterior. Le llamaban Immanuel Kant; la roca se llamaba *Crítica.* Durante sesenta años, este ser completamente abstracto, sin relaciones humanas, salía siempre a la misma hora y sin hablar con nadie hacía el mismo recorrido durante unos minutos, igual que en los relojes antiguos podemos ver salir a un muñeco de hierro, dar la hora y volver a entrar de nuevo» (Michelet).

Nada hay más falso que este retrato. La verdad es sencillamente que Kant llevó una vida sin brillo aparente, la vida de un profesor de costumbres regulares y totalmente entregado a su trabajo.

Kant

Immanuel Kant nació el 22 de abril de 1724, en Königsberg, de familia modesta. Su padre era guarnicionero, era un hombre justo y trabajador. Su madre era una mujer inteligente y piadosa. Pertenecia a la secta protestante de los pietistas y educó a sus once hijos en el temor de Dios. Murió en 1737, cuando Immanuel, su cuarto hijo, contaba sólo trece años. Pero habia impreso en su alma una huella indeleble, de modo que durante toda su vida sintió por ella agradecimiento y afecto. «No olvidaré jamás a mi madre, porque colocó en mí e hizo crecer los primeros gérmenes del bien. Abría mi corazón a las impresiones de la naturaleza. Creaba y ensanchaba mis ideas, y sus enseñanzas han ejercido en toda mi vida una influencia saludable y siempre persistente.»

En 1732, Kant entra en el «Collegium Fredericianum», cuyo director era el pastor Schultz, que pertenecia también a la secta pietista. En 1740 entra en la Universidad. Recibe una instrucción filosófica completamente wollfiana y, al mismo tiempo, es iniciado en la ciencia de Newton por Knützen.

En 1746 escribe su primera obra: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas,* que fue publicado en el año siguiente. Pero muere su padre y habiendo quedado sin recursos se coloca como preceptor en diversas familias prusianas. Frecuentó una sociedad elegante y educada que le gustó y en la que hizo buen papel. Sus ocupaciones no eran tan absorbentes que le impidiesen trabajar.

En 1755 presenta una tesis de habilitación cuyo título es: *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico,* conocida con el título abreviado de *Nova dilucidatio.* Le valió ser nombrado *Privat-Dozent* en la Universidad de Königsberg, e inauguró un curso libre que tuvo mucho éxito. Hacia esta época lee a Hume, que acaba de ser traducido al alemán, y luego a Rousseau.

En 1770 consigue el título de doctor y es nombrado «profesor ordinario», es decir, titular. El título de su tesis era: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* Este pequeño escrito, conocido con el nombre de «Disertación de 1770», señala un cambio en la vida intelectual de Kant, porque en él aparece por primera vez la «idea critica». Kant admite todavía la posibilidad de un conocimiento metafísico, pero limita el conocimiento sensible a los fenómenos porque el espacio y el tiempo son formas a priori de nuestra sensibilidad. Esta idea contiene en germen toda la crítica, pero Kant necesitará diez años para explotarla.

Hasta 1781 no aparece su gran obra, *La Crítica de la razón pura.* Pero está entonces en plena posesión de su sistema, y las publicaciones se seguirán a un ritmo rápido. En 1783 los *Prolegómenos,* en 1785 los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* en 1787 la segunda edición de la *Crítica.* El texto primitivo ha sido retocado en algunos puntos, y Kant añade, especialmente, una «Refutación del idealismo» que hizo pensar que había evolucionado. De hecho se limitó a explicar mejor algunos aspectos de su doctrina que habían sido mal comprendidos por sus contemporáneos. En 1788

aparece la *Crítica de la razón práctica*, en 1790 la *Crítica del juicio*, en 1793 *La religión dentro de los límites de la simple razón*, que le ocasiona algunas dificultades por parte de Federico Guillermo II.

Desde 1755, Kant había enseñado en la Universidad de Königsberg. Era, según el testimonio de sus alumnos, un profesor notable. Herder escribe: «Su frente amplia, hecha para el pensamiento, era sede de una serenidad y alegría inalterables. De sus labios brotaban los discursos más ricos en ideas. Bromas, facilidad de palabra, gracia, todo estaba dócilmente a su servicio, y sus clases eran las más interesantes conversaciones.» Partiendo de los manuales corrientes, como estaba obligado por el reglamento de la Universidad, hacía un comentario muy libre. Ni siquiera enseñaba su propia filosofía. Su principio era: «No enseñar pensamientos, sino enseñar a pensar, no llevar el alumno a cuestas, sino guiarlo para que sea capaz de andar por sí mismo.» Su enseñanza versó sobre las más diversas materias; matemáticas, física, geografía física, lógica, metafísica, teología natural, moral, derecho natural, antropología, pedagogía. Por cierto que llegó a publicar gran número de trabajos, evidentemente de segundo orden, pero siempre penetrantes, sobre los terremotos, los vientos, el movimiento, las cantidades negativas, las razas humanas, los volcanes de la luna, la influencia de la luna sobre el tiempo, la paz perpetua, e incluso la industria del libro.

Kant no se casó, pero tenía muchos amigos a los que invitaba con frecuencia. Su más íntimo amigo fue un médico, Marcus Herz, y las cartas que Kant le escribió constituyen un precioso documento para conocer la evolución de su pensamiento entre 1770 y 1781. Nos enseñan también que tuvo que luchar durante toda su vida con una salud débil, que un régimen muy estricto era para él cuestión de vida o muerte, y que frecuentes jaquecas le obligaban a interrumpir su trabajo. Su perseverancia en la labor intelectual tiene algo de heroico.

Pidió la jubilación a fines del año escolar de 1796. Se daba cuenta de que sus facultades se debilitaban, y el drama de este final de carrera se percibe en las notas que dejó al morir y que han sido recogidas con el título de *Hojas sueltas* y de *Obra póstuma*. Había emprendido una revisión de su sistema, y cada una de sus notas tiene aún una gran fuerza de penetración; pero no es ya capaz de hacer su síntesis. Los historiadores la han hecho en su lugar, especialmente en Francia Lachièze-Rey, en su tesis titulada *L'idéalisme kantien*.

En el último año de su vida perdió casi por completo la vista y la memoria. Murió el 12 de febrero de 1804. Sus últimas palabras fueron: «Está bien.» Sus funerales constituyeron una pública manifestación de dolor de la ciudad de Königsberg. Su cuerpo fue enterrado debajo del claustro de la catedral.

Sea cual sea la originalidad de un filósofo, siempre puede explicarse por las fuentes que ha escogido, por las influencias que ha tenido. Es, en cierto modo, el punto de intersección de un cierto número de líneas de pensamiento. La mejor manera, por lo tanto, de penetrar en el pensamiento de Kant nos parece que consiste en ver cuáles han sido sus fuentes y cómo las ha utilizado.

1. *Las fuentes del kantismo.*

Se pueden reducir a cinco las principales influencias que Kant recibió, y se les pueden dar los nombres de Lutero, Wolff, Newton, Hume y Rousseau, según el orden en que influyeron.

No se puede sostener seriamente que Kant se explica enteramente por sus orígenes protestantes, que su filosofía, en el fondo, sólo es la expresión laica de la teología luterana. Sin embargo, no hay duda de que la formación que recibió en sus primeros años dejó en él una huella para toda la vida. En el plano filosófico se manifiesta de modo especial en dos puntos. Por una parte, Kant acepta la concepción luterana de la fe como acto práctico sin fundamento teórico, es decir, como un paso de la voluntad sin motivo intelectual. Sobre esta base reconstruye las tesis esenciales de la metafísica: la libertad, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, después de haber negado toda posibilidad de demostrarlas e incluso de conocerlas. Por otra parte, acepta la doctrina del libre examen y la convierte en el eje de su moral. En el protestantismo se trata de la conciencia religiosa, libre para interpretar la Escritura sin compromisos dogmáticos impuestos por una Iglesia. Kant transporta la idea al plano moral: la conciencia es autónoma, sólo obedece a las leyes que se da a sí misma.

Como ya hemos advertido, Kant no conoció otra metafísica que la de Wolff, y a ella se refiere cada vez que habla de la metafísica dogmática. Según él, esta metafísica es dogmática primeramente porque se desarrolla sin haber criticado previamente su instrumento: la razón; y además, porque pretende conocer el ser en sí

por razón pura, es decir, a priori, independientemente de toda experiencia. Ambos sentidos están íntimamente vinculados, pues si Wolff hubiese analizado la razón habría visto que no puede conocer el ser a priori. Sin embargo, Kant no abandonará la idea de que la metafísica tiene que ser a priori. Para él se trata de una simple cuestión de definición, incluso de definición nominal: «Sus principios no deben ser jamás extraídos de la experiencia, porque es necesario que sea un conocimiento no físico, sino metafísico, lo cual significa más allá de la experiencia» [1].

Así como Wolff representa la metafísica, Newton representa la ciencia moderna, a los ojos de Kant. Los *Principios* de Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) son, en cierto modo, la carta de fundación. Esta ciencia alcanza su finalidad, da una explicación enteramente satisfactoria de los fenómenos físicos, sería absurdo poner en duda su realidad. ¿Y cómo se ha constituido? Por la unión de las matemáticas con la experiencia. La experiencia presenta hechos dispersos, diversos, y el espíritu los une según leyes necesarias que él inventa. Por consiguiente, es el espíritu humano, por su actividad, el que confiere la inteligencia a los hechos, pero es la experiencia la que da un contenido real al pensamiento. Con esto abordamos un nudo de ideas central en la teoría kantiana del conocimiento: todo conocimiento se hace por el encuentro de una «forma» y una «materia». La forma es a priori, es un acto del sujeto, independiente de la experiencia. La materia es pura diversidad, está constituida de elementos dispersos; la forma es principio de unidad, de enlace, de síntesis.

Frente al dogmatismo de Wolff, Hume encarna, para Kant, el escepticismo. Limita el poder del conocimiento a los fenómenos y en este punto Kant le da la razón. Pero por su crítica del principio de causalidad, Hume arruina la ciencia que pretende dar leyes necesarias, y la moral que pretende sentar obligaciones incondicionales.

Todo el esfuerzo de Kant consistirá en encontrar el modo de escapar a la crítica disolvente de Hume y fundar de manera indudable la ciencia y la moral. Aquí aparece por qué se ha podido

1. *Prolegómenos*, prólogo.

llamar a Kant «el Hume prusiano», pero también cuán falsa es esta denominación.

Finalmente, Kant leyó con pasión a Rousseau, y ha visto en él «el Newton del mundo moral». Lo que ha conservado de él no es precisamente la doctrina del *Discours sur l'inégalité:* el hombre es naturalmente bueno, la sociedad lo convierte en un ser depravado; por más que Kant también profesa la doctrina de que todos los hombres nacen libres y con los mismos derechos. No es tampoco la doctrina del *Contrato Social,* que fundamenta la sociedad en una cesión de derechos, aunque haya acogido con entusiasmo la noticia de la Revolución francesa, hasta el punto, cuenta la leyenda, de haber modificado una vez su itinerario para salir al encuentro del cartero. Lo que conserva de Rousseau es lo que su educación pietista le predisponía a recibir, el «sentimentalismo» expresado en la *Profession de foi du vicaire savoyard:* «Conciencia, conciencia, instinto divino, inmortal y celestial voz, guía seguro de un ser ignorante y limitado, juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios...» La idea, pues, de que la conciencia moral es un absoluto, regla única de la acción y fundamento de las certezas metafísicas, la idea también de que toda moralidad reside en la pureza de intención, sin referencia a la materia o al objeto de los actos humanos.

2. *La síntesis kantiana.*

No es mala la denominación de «criticismo» que se da a la doctrina de Kant, aunque él mismo no emplee exactamente este término. A grandes rasgos, el criticismo consiste en escapar del escepticismo destruyendo el dogmatismo que le presta las armas, y en ir a parar a una forma original de idealismo. [1]

El punto de partida de Kant consiste en dos hechos de los cuales el espíritu humano está absolutamente cierto porque son interiores a él: el hecho de la ciencia y el hecho de la moral. Existen conocimientos verdaderos y existen obligaciones morales; unos y otras se imponen por sí mismos a toda conciencia racional.

Por tanto, Kant no se pregunta si son posibles la ciencia y

la moral, puesto que admite su existencia; pero tomándolas como hechos reflexiona sobre ellas e intenta comprenderlas; se pregunta *cómo* son posibles, es decir, qué principios o condiciones requieren. Se encuentra, pues, ante tres preguntas dependientes la una de la otra: ¿Cómo es posible la ciencia? ¿Cómo conciliar la ciencia y la moral, puesto que una supone la necesidad de las leyes naturales y la otra la libertad de los actos humanos?

Para responder a estas preguntas, hay que hacer una crítica de la razón. Habrá, por una parte, una crítica de la razón pura (especulativa) que responde a la pregunta: ¿Qué podemos saber? Y por otra parte, una crítica de la razón (pura) práctica que responde a la pregunta: ¿Qué debemos hacer?

La solución es *el idealismo trascendental* o *crítico*.

La necesidad de las leyes científicas no puede provenir de la experiencia. Proviene del sujeto mismo que aplica ciertas leyes generales del pensamiento a las cosas para percibirlas y comprenderlas. Estas leyes son a priori: están en el espíritu independientemente de la experiencia, y son condición de toda experiencia posible. Por consiguiente, no se pueden conocer las cosas tal como son en sí mismas, sino solamente las apariencias que se someten a nuestras propias leyes, los fenómenos.

De este modo, contra Hume, Kant justifica la necesidad de las leyes científicas, puesto que no es posible ninguna experiencia si no se somete a las leyes del sujeto. Contra Wolff destruye el dogmatismo, ya que demuestra la imposibilidad de conocer por la razón pura las cosas en sí. Kant considera que realiza una verdadera revolución filosófica, análoga a la de Copérnico en astronomía. Durante mucho tiempo se había creído que el sol daba vueltas alrededor de la tierra, y Copérnico demostró que es la tierra la que da vueltas alrededor del sol. Asimismo, hasta Kant se había admitido que el espíritu se veía condicionado por los objetos al conocerlos, pero Kant demuestra que sucede lo contrario; es el espíritu el que condiciona el objeto para hacer posible su conocimiento.

Con ello consigue Kant hacer un sitio para la moral. En efecto, la idea de necesidad sólo tiene sentido para el mundo de los fenómenos; nada impide que reine la libertad en el mundo de las cosas en sí que escapa a nuestro conocimiento.

Pero falta fundar la moral. He aquí cómo. La razón, que tiene sus leyes para conocer, tiene también sus leyes para guiar la acción. El deber es una norma de acción que proviene a priori de la razón. Por tanto, la conciencia moral es autónoma, puesto que se da a sí misma sus leyes. El deber se traduce en la conciencia por el imperativo categórico; se impone por sí mismo a todo ser racional, no exige ningún fundamento ni justificación.

Como el deber es algo absoluto, él mismo justifica sus condiciones. Debe admitirse y considerarse verdadero lo que el deber implica, lo que exige para que sea posible la vida moral. No hay ninguna certeza teórica respecto a estas exigencias, este camino quedó cerrado por la primera crítica, pero se afirman por un acto de «fe», a título de «postulados» de la razón práctica. Estos postulados son la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. De este modo acepta Kant tres tesis metafísicas, restituye sobre un fundamento nuevo y, según su modo de ver, sobre el único fundamento sólido, las verdades son las cuales el hombre no puede vivir bien. «He tenido que suprimir el *saber* para dar lugar a la *fe.*»

Después de esta visión general, vamos a estudiarlo más detalladamente lo que se refiere a la *Crítica de la razón pura,* pues de ella depende todo el kantismo.

II. EL PUNTO DE VISTA CRÍTICO

Ante todo hay que intentar comprender la posición que adopta Kant en la *Crítica de la razón pura.* Para ello es necesario y suficiente definir el problema que intenta resolver y el método que emplea para conseguirlo.

1. *El problema crítico.*

El problema central de la primera *Crítica* es la posibilidad de un conocimiento metafísico. Es lo que muy bien subraya el título de los *Prolegómenos:* «Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia»

Sin embargo, este problema no es el único, y sólo puede comprenderse en función de otras cuestiones.

La introducción de la *Crítica* da las aclaraciones necesarias. No hay duda de que todo conocimiento empieza *con* la experiencia, pues nuestro espíritu sólo se despierta y se pone en acción cuando los sentidos le proporcionan objetos. Pero, ¿proviene todo conocimiento de la experiencia? No. Cada vez que hacemos un juicio necesario y universal, no puede estar fundado en la experiencia. En efecto, la experiencia da siempre hechos particulares y contingentes. Por una parte, nos enseña que una cosa es de un modo determinado, pero no nos enseña que no puede ser de otro. Y, por otra parte, nos informa sobre un determinado número de casos observados, pero no se extiende a todos los casos posibles. Por consiguiente, la necesidad y universalidad de nuestro conocimiento no provienen de la experiencia, sino que son a priori.

Ahora bien, hay que distinguir dos clases de juicios: los juicios *analíticos* y los juicios *sintéticos*. Kant considera que éste es uno de sus hallazgos esenciales. Un juicio analítico es un juicio en el que el predicado está incluido en el sujeto, contenido en él de una manera confusa e implícita, de suerte que al espíritu le basta analizar el sujeto para poder formar un juicio en virtud del principio de identidad. Por ejemplo, «todos los cuerpos son extensos» es un juicio analítico, porque el concepto de extensión está implicado en el concepto de cuerpo. Un juicio es sintético cuando el espíritu refiere al sujeto un predicado que no está contenido en él. Por ejemplo, «todos los cuerpos son pesados» es un juicio sintético, pues el concepto de peso no entra en la definición de cuerpo.

Los juicios analíticos son puramente *explicativos*, no amplían el conocimiento, pero desarrollan, explicitan o explican lo que ya sabemos. Desempeñan una función importante en el pensamiento, porque le confieren claridad y distinción, pero no aportan ninguna adquisición nueva. Por el contrario, los juicios sintéticos son extensivos, son los que aumentan nuestro conocimiento.

Los juicios analíticos no ofrecen dificultad. Son a priori, sin que sea necesario acudir a la experiencia y ni siquiera demostrarlos, porque se fundan en el principio de contradicción, del que son aplicaciones inmediatas. Los juicios sintéticos a posteriori tampoco

ofrecen dificultad alguna. Se fundan en la experiencia que nos presenta un sujeto determinado con un predicado determinado. Pero algo muy distinto sucede en los juicios sintéticos a priori; es en ellos donde radica la dificultad. No se fundan en la experiencia, puesto que son a priori. No se fundan en el principio de contradicción, porque son sintéticos. ¿Cuál es, pues, su fundamento? ¿Qué es lo que autoriza al espíritu a hacer las síntesis de dos conceptos diferentes? «Se esconde aquí un cierto misterio», dice Kant, y la *Crítica* entera tiene por finalidad elucidarlo.

En efecto, en todas las ciencias, los principios son juicios sintéticos a priori. En matemáticas es evidente. Las proposiciones matemáticas son a priori, puesto que son necesarias, y son sintéticas, puesto que hacen progresar el conocimiento. Por ejemplo, en geometría, el principio «la línea recta es el camino más corto entre dos puntos» es un juicio sintético, pues el concepto de «recta», que es cualitativo, no contiene al concepto de «más corto», que es cuantitativo. En aritmética la proposición $7 + 5 = 12$ es de la misma clase, porque por más que se analice el primer miembro, no se encontrará el segundo; para ello se necesita un acto completamente distinto: contar, hacer la suma.

En física, los principios son juicios sintéticos a priori. Por ejemplo, el principio de causalidad: «todo lo que sucede tiene su causa», porque el concepto de causa significa algo muy distinto del concepto «lo que sucede». Lo mismo acaece con el principio de la permanencia de la cantidad de la materia a través de los cambios, o con el principio de la igualdad entre la acción y la reacción.

Finalmente, la metafísica debe contener también juicios sintéticos a priori. En efecto, debe emplear juicios sintéticos si quiere hacer progresar el conocimiento y no contentarse con aclarar conceptos por simple análisis. Y sus juicios deben ser a priori, puesto que, por definición, se ocupa de objetos que están más allá de toda experiencia posible.

En consecuencia, el problema general de la crítica es el siguiente: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?»

No obstante, el problema no tiene el mismo sentido según que se refiera a las ciencias o a la metafísica, pues las ciencias existen,

mientras que la metafísica no existe aún como ciencia. «La matemática entró en el admirable pueblo griego, por el camino seguro de una ciencia.» «La física ha llegado más lentamente al gran camino de la ciencia»; pero por fin ha encontrado también su camino. Mientras que la metafísica «no ha tenido hasta ahora la suerte de poder emprender el camino seguro de una ciencia». Prueba de ello es que las verdades científicas son aceptadas por todos los sabios, mientras que ninguna doctrina metafísica ha logrado obtener hasta ahora el asentimiento de los filósofos; por el contrario, todas son discutidas. La metafísica parece ser «un circo destinado a ejercitar las fuerzas de los luchadores en combates de exhibición en los que ningún campeón ha podido jamás avanzar en absoluto su tradición y fundar sobre su victoria una posesión duradera». En resumen, Kant está impresionado por el argumento escéptico de las contradicciones de los filósofos, y concluye que la metafísica no existe aún como ciencia.

Sin embargo, Kant admite que la metafísica se da a título de «disposición natural» del espíritu humano. Existe como tendencia o necesidad, inscrita en la naturaleza humana. Por esto ha habido y habrá siempre una metafísica. «Es más antigua que todas las demás ciencias y subsistiría aun cuando todas las demás fueran tragadas por el abismo de una barbarie destructora.» «Es posible cortar sus brotes, pero no arrancar las raíces.»

De este modo el problema se va precisando. Las ciencias no tienen necesidad de una crítica de la razón para constituirse. Pero la metafísica, que es tendencia natural de la razón, no podrá convertirse en ciencia si no está precedida por una crítica. Ésta es, por tanto, «un preámbulo obligado» de la metafísica, una «propedéutica», o un «prolegómeno». Busca las fuentes y los límites del conocimiento a priori. Tiene por objeto, no la naturaleza de las cosas, sino la razón en cuanto que juzga a priori de la naturaleza de las cosas.

Pero si se perciben todas las implicaciones, el problema crítico se reduce a la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Puesto que existen tales juicios en las ciencias, bastará analizar el conocimiento científico para descubrir sobre qué principios están fundados, y para descubrir también al mismo tiempo

en qué condiciones podrá la metafísica convertirse en una ciencia. Mientras tanto, todas las metafísicas quedan en suspenso, heridas por una duda metódica. Kant declara, no sin cierto énfasis: «Por consiguiente, todos los metafísicos quedan, solemnemente y conforme a la ley, suspendidos de sus funciones hasta que hayan resuelto en forma satisfactoria esta cuestión: cómo son posibles los conocimientos sintéticos a priori. Porque en esta respuesta, y sólo en ella, consisten las cartas credenciales que deben presentar, si tienen algo que aportar en nombre de la razón pura. En defecto de ello, no pueden esperar otra cosa que ser despedidos por personas razonables engañadas con tanta frecuencia, sin hacer ningún examen de lo que proponen.»

2. *El método crítico.*

Los mismos términos del problema definen el método capaz de resolverlo. Este método es el *análisis trascendental.* Basta comprender el sentido que da Kant a estos dos términos. Empecemos por el segundo.

La noción de «trascendental», escribe un comentarista alemán de Kant, Vaihinger, es una de las nociones más confusas e incluso más contradictorias de toda la filosofía moderna. Pero es una de las claves de la filosofía kantiana. Intentemos definirla lo más claramente posible, por oposición a tres nociones clásicas.

En primer lugar, la noción kantiana de trascendental no debe ser confundida con la noción escolástica, de la que a pesar de todo proviene el término. Sería el peor error que podría cometerse. Porque en la metafísica aristotélica, los trascendentales son las propiedades del ser, que se encuentran, por tanto, en todo ser, como la unidad, la verdad, la bondad. En Kant, lo trascendental no designa al ser y sus propiedades, se refiere al conocimiento, y con más precisión, al conocimiento a priori. «Llamo trascendental a todo conocimiento (investigación o método) que se ocupa, no de los objetos, sino de nuestros conceptos (representaciones o juicios) a priori de los objetos.»

En segundo lugar, hay que procurar no confundir trascendental con trascendente. Kant llama trascendente a lo que existe

en sí, fuera del espíritu, y que está situado fuera de toda experiencia posible. Éste corresponde más o menos a lo que la escolástica aristotélica llama una realidad metafísica, con la diferencia capital, sin embargo, de que para Kant lo trascendente es incognoscible. Y lo que designa como trascendental es precisamente lo contrario de trascendente: es inmanente. Es el conjunto de las leyes internas del espíritu que son condición de la experiencia.

Finalmente, trascendental se opone a lógico. Según Kant, la lógica formal hace abstracción de todo objeto, no se interesa por la verdad del conocimiento, se limita a asegurar la coherencia interna del pensamiento poniendo las leyes sin las cuales no habría ningún pensamiento. Lo trascendental, por el contrario, concierne al conocimiento y su verdad, por lo menos cuando se trata del conocimiento a priori. Todo conocimiento hace referencia a un objeto, y cuando el conocimiento es a priori, su relación con el objeto no queda asegurada por la experiencia, sino por principios que Kant llama trascendentales.

De estas confrontaciones resulta que el término trascendental a grandes rasgos significa: todo lo que hace referencia al conocimiento a priori de los objetos. Habrá, pues, una «filosofía trascendental», que no es otra cosa que la crítica, es decir, el conjunto de investigaciones efectuadas y de resultados obtenidos en lo que concierne al conocimiento a priori. Habrá, por tanto, una «investigación trascendental», que es la búsqueda, y un «idealismo trascendental», que es la doctrina surgida de esta búsqueda. Habrá un «análisis trascendental» que es el método de investigación.

El término de análisis es empleado por Kant en diversos sentidos. Hay un análisis que es una descomposición del pensamiento en sus elementos, por ejemplo, distinguir la sensación y el concepto. Pero como método general de la crítica, el análisis es tomado en su sentido lógico: remontarse de un hecho a sus causas, de una consecuencia a sus principios. El hecho del que aquí se parte es el conocimiento científico, o más exactamente los juicios sintéticos a priori que contiene. El análisis consistirá, pues, en pasar del juicio efectuado a los principios de que deriva, que lo explican o lo fundan.

Como se trata de explicar el conocimiento a priori, el análisis

está orientado hacia el sujeto cognoscente, y no hacia el ser conocido. Esto es evidente. Un análisis del ser sería una metafísica: por ejemplo, buscar los principios y las causas del ser contingente dado en la experiencia. Un análisis del conocimiento en general, debería orientarse tanto hacia el objeto como hacia el sujeto: por una parte, buscar qué debe ser el objeto para poder ser conocido, y por otra parte, buscar qué debe ser el sujeto para poder conocer. Pero un análisis del conocimiento a priori sólo puede aplicarse al sujeto, puesto que esta especie de conocimiento es elaborada por el espíritu independientemente de toda experiencia.

Por tanto, no está mal designar el análisis trascendental «reflexivo», como hacen Lachelier y Brunschvicg. Además, Kant emplea el término de «reflexión trascendental», aunque no para designar el conjunto de su método, sino sólo uno de sus momentos.

Pero no hay que creer que este análisis del espíritu, análisis reflejo o reflexivo, sea de orden psicológico, una especie de introspección o psicoanálisis. En el siglo XIX, los historiadores franceses, por influencia de Victor Cousin, presentaron a Kant como psicólogo. Es un profundo error, que Kant había tenido cuidado de prevenir distinguiendo su método del de Locke. Éste analiza también el espíritu, pero en el plano de la conciencia, al nivel de los hechos; Kant llama a esto una «fisiología del entendimiento». Y él no quiere hacer una psicología, sino una crítica: no recoge hechos, no se refiere a la experiencia interna, procede por vía lógica o racional. Se remonta de los hechos, los juicios sintéticos a priori, a los principios lógicamente exigidos para explicarlos, a los principios que fundan lógicamente su posibilidad. Tal es el análisis trascendental.

Pero es necesario añadir que a una de las etapas del método crítico Kant la llama «deducción trascendental». Porque no basta haber encontrado los principios que hacen posible el conocimiento científico, hay que mostrar también cómo lo fundamentan, dicho de otro modo, deducir de los principios hallados el hecho mismo del que se había partido. En realidad, esto quiere decir que el análisis ha descubierto los principios buscados. Según nuestro modo de ver, no hay que considerar la deducción como un método distinto del análisis, un método inverso que sería una síntesis,

sino como el último momento, o la coronación del análisis mismo.

Entrando ahora en materia, Kant distingue tres funciones de conocimiento: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. La crítica, por tanto, se desarrollará a tres niveles: la crítica de la sensibilidad es llamada «estética trascendental», la del entendimiento «analítica trascendental», y la de la razón «dialéctica trascendental».

La estética trascendental funda la ciencia matemática al descubrir las formas de la sensibilidad. La analítica funda la ciencia física descubriendo las categorías del entendimiento. La dialéctica demuestra la imposibilidad de una metafísica dogmática.

III. CRÍTICA DE LA SENSIBILIDAD

El primer paso de Kant es el de «aislar la sensibilidad», a la manera como un químico aísla un cuerpo puro, haciendo abstracción de todo lo que le añade el entendimiento, y analizándola para poder determinar su valor o alcance.

1. *Las formas «a priori».*

La *Estética trascendental* empieza con algunas definiciones que son capitales para el resto de la crítica.

La intuición es un conocimiento por el cual un objeto concreto nos es inmediatamente dado. Para el hombre, no hay otra intuición que la intuición sensible. Sobre ella se funda, en definitiva, todo nuestro conocimiento. Más adelante volveremos a encontrar esta idea. Pero queda claro desde ahora, desde la primera página de la *Estética,* que el problema crítico ha sido zanjado en cuanto a lo esencial. Porque la cuestión era la de saber cómo es posible la metafísica. Ahora bien, si la intuición es la única operación que nos pone en conocimiento del objeto, y si la única intuición de que dispone el hombre es la intuición sensible, no es posible ningún conocimiento metafísico.

La sensibilidad, a su vez, es definida como pura pasividad o «receptividad». Es «la capacidad de recibir (receptividad) impre-

siones debido al modo como nos afectan los objetos». También aquí es preciso subrayar las consecuencias de esta definición. Si se define la sensibilidad como pasividad o receptividad, habrá que definir el entendimiento como actividad o espontaneidad. Pero en este caso el entendimiento no podrá recibir nada de fuera, su papel consistirá únicamente en añadir alguna cosa a los datos sensibles, crear un vínculo entre ellos, una unión, una síntesis.

Finalmente, la sensación es «la impresión de un objeto sobre la facultad representativa». Por ella tenemos una intuición de los objetos, intuición que Kant llama «empírica».

Todas nuestras sensaciones se consideran en el espacio y en el tiempo, pues un objeto siempre aparece en un lugar determinado y en un momento dado. Por consiguiente, en el conocimiento sensible hemos de distinguir dos elementos: «la materia», que consiste en las impresiones, las cualidades sensibles, y la «forma», que es el cuadro espaciotemporal en donde se sitúan las cualidades.

Consideremos el espacio (el razonamiento es el mismo para el tiempo). Kant quiere demostrar dos cosas: 1.° que no es un concepto abstracto, sino una representación sensible; 2.° que es una representación no empírica, dada por la experiencia, sino a priori, independiente de la experiencia.

El espacio no es un concepto, porque no es una esencia abstracta y universal, aplicable a una multiplicidad de casos particulares, como sería, por ejemplo, la esencia «hombre». En efecto, no hay varios espacios, sino uno solo, y no es una esencia abstracta, sino un medio concreto en donde se colocan todos los objetos sensibles. Por otra parte, el espacio no es un dato de la experiencia, pues es una condición de la experiencia. En efecto, toda sensación de un objeto exterior supone una representación del espacio, puesto que no podemos situar los objetos fuera de nosotros, o los unos junto a los otros, si no tenemos ya una noción de espacio.

Por consiguiente, el espacio y el tiempo son «formas a priori de la sensibilidad». Esto significa que no son caracteres o propiedades reales de las cosas, sino leyes del sujeto, que expresan su construcción. Estas leyes sólo se revelan en el acto de percibir un objeto, esto es lo que permite a Kant decir que son «adquiridas» y no innatas. Sin embargo, pertenecen a la estructura del sujeto,

no provienen de la experiencia, de suerte que a pesar de todo son innatas, con un innatismo virtual, como decía Leibniz.

El espacio es la forma de los sentidos externos, y el tiempo es la forma del sentido interno, es decir, de la conciencia, de la intuición que tenemos de nuestros estados interiores. De este modo se explica que nuestros estados no se encuentren en el espacio, sino sólo en el tiempo (Bergson recogerá y desarrollará esta idea desde un punto de vista psicológico). Así también se explica que los objetos exteriores que percibimos estén a la vez en el espacio y en el tiempo: están en el espacio porque nos son dados por los sentidos externos, y están en el tiempo porque las sensaciones son estados de conciencia.

2. *El idealismo trascendental.*

Con ello se encuentra definida y demostrada a la vez la teoría que Kant llama el «idealismo trascendental». Porque esta doctrina consiste precisamente en sostener que el espacio y el tiempo no son seres en sí, ni propiedades reales de las cosas, sino leyes del sujeto. Sus consecuencias se irán desarrollando progresivamente. De momento Kant sólo muestra que funda la ciencia matemática y que limita el conocimiento sensible a los fenómenos.

Se ha demostrado que el espacio y el tiempo son formas a priori de la sensibilidad. Ahora bien, estas formas son en sí mismas objeto de una intuición especial que Kant llama «intuición pura». Es un hecho que tenemos una representación del espacio y del tiempo. Como esta representación no es un concepto abstracto y universal, es una intuición. Y al no provenir de la experiencia, es a priori o «pura».

La intuición pura es el fundamento que buscábamos para los juicios sintéticos a priori que constituyen las matemáticas. Por ser una intuición, da al espíritu los objetos matemáticos, figuras y números. Por ser pura, hace posibles los juicios a priori. De este modo el espíritu construye las definiciones, las figuras y los números, él mismo se los da, se los representa como determinaciones del espacio y del tiempo. El espacio es el principio de la geometría, es evidente. El tiempo es el principio de la aritmética, pues la ope-

ración fundamental de esta ciencia es la suma, que no necesita más que tiempo. O más sencillamente, Kant funda las matemáticas sobre una especie de experiencia mental, sobre una experiencia no empírica, si así puede llamársela. El matemático ve sus objetos, comprueba sus teorías como el físico comprueba sus hipótesis. La diferencia está en que el matemático se refiere a la intuición pura, mientras que el físico se refiere a la intuición empírica.

Por esto se explica también que las matemáticas se apliquen a la experiencia. Que se aplican a ella es un hecho demostrado por la física de Newton. Pero este hecho queda ahora justificado por la crítica. En efecto, las matemáticas tienen por objeto el espacio y el tiempo, que son las formas de nuestra sensibilidad. Esto basta. Estamos ciertos de antemano de que la experiencia sensible no dará jamás nada que escape a las leyes matemáticas. Pero evidentemente las matemáticas sólo determinan el marco de la experiencia; no pueden determinar jamás a priori las cualidades sensibles que se sitúan en este marco y que únicamente las sensaciones pueden darnos.

Pero al mismo tiempo que la crítica funda el conocimiento matemático, limita el conocimiento sensible a los fenómenos. En efecto, sólo podemos percibir las cosas en la medida en que están sometidas a las formas de nuestra sensibilidad. Por tanto, no podemos conocer jamás las cosas en sí, las cosas tal como son en sí mismas, sino sólo los fenómenos en nosotros, las cosas tal como nos aparecen.

Quizá no es necesario un rodeo tal largo para llegar a esta conclusión, pues Kant considera evidente el principio de inmanencia: «Es evidente que no podemos percibir fuera de nosotros, sino sólo en nosotros mismos.» Y en este caso la cuestión queda zanjada. Sea como sea, la tesis de Kant es firme: «Tratamos siempre con nuestras representaciones. En cuanto a saber qué pueden ser las cosas en sí mismas, está completamente fuera de la esfera de nuestro conocimiento.»

Que detrás de los fenómenos existan cosas en sí, Kant lo considera necesario: «No se me ha ocurrido jamás dudar de ello», escribe en los *Prolegómenos*. Es lo que distingue al idealismo trascendental del idealismo dogmático. Berkeley reducía las cosas

materiales a nuestras ideas; Kant conserva la existencia de las cosas en sí más allá de nuestras representaciones sensibles. ¿Por qué? Da dos razones. Primera, siendo nuestra sensibilidad una función pasiva, nuestras impresiones suponen una causa exterior. Además, la idea misma de fenómeno implica la de la cosa en sí: «De lo contrario se llegaría al absurdo de que existiría un fenómeno sin que hubiera nada que apareciese.»

Por consiguiente, hay cosas en sí. Pero son incognoscibles, precisamente porque son «en sí» y no «en nosotros», porque están más allá de los fenómenos, fuera de nuestras representaciones. Kant está aún lejos del idealismo absoluto que sostendrán sus discípulos. Pero reduce al mínimo el realismo y lo conserva en su sistema gracias al agnosticismo, lo cual no es una posición muy confortable para un filósofo.

Finalmente Kant tiene buen cuidado de señalar que su idealismo trascendental es un «realismo empírico». Ya no se trata ahora de la realidad de las cosas en sí. La expresión significa que los fenómenos dados por la sensibilidad en el espacio y en tiempo no son «simples apariencias», apariencias ilusorias y puramente subjetivas. Los fenómenos son objetivos, reales. Incluso son la realidad, la única realidad que nos es dada. Sin embargo, para que este nuevo tipo de realismo tenga fundamento, es necesario que el entendimiento entre en funciones y que vincule los fenómenos según leyes.

IV. CRÍTICA DEL ENTENDIMIENTO

[redacted]. Ambas funciones son complementarias. La sensibilidad es pasiva: es «la receptividad de las impresiones»; el entendimiento es activo: es «la espontaneidad de los conceptos». Y las dos funciones son igualmente necesarias para constituir un conocimiento: sin conceptos, la intuición sensible es «ciega», no se sabe, literalmente, qué se ve; y, sin intuición, los conceptos son «vacíos», no se piensa nada. Por tanto, después de haber aislado la sensibilidad en la *Estética*, hay que examinar ahora qué añade el entendimiento a los datos sensibles; ésta es la tarea de la *Analítica*.

1. *Los conceptos puros.*

Primeramente conviene señalar que el conocimiento intelectual es «discursivo», lo cual significa que no es intuitivo. Kant niega al hombre cualquier especie de intuición intelectual con la cual podría captar el ser más allá de sus fenómenos. «Nuestra naturaleza está constituida de tal manera que la intuición tiene que ser siempre sensible», «el entendimiento no puede intuir nada», «el entendimiento no es un poder de intuición». Esto es un hecho a los ojos de Kant. Y es más que un hecho, como puede deducirse de las definiciones que constituyen la base del kantismo. La sensibilidad es pura pasividad. Por tanto el entendimiento es pura espontaneidad. En estas condiciones, ¿qué sería una intuición intelectual? Un acto que realizaría su objeto en concreto: sería una intuición creadora. Ahora bien, semejante intuición quizás es concebible en Dios, pero es evidente que el hombre no es Dios y que con su pensamiento no crea las cosas.

El conocimiento intelectual se hace por medio de conceptos. Consiste en alinear diversas representaciones sensibles bajo una representación común, o como dice Kant, en «subsumir lo diverso de la intuición sensible bajo conceptos». Esta unificación se hace por medio del juicio. Por tanto, los conceptos sólo tienen valor como sujetos o predicados de posibles juicios. «De sus conceptos, el entendimiento no puede hacer otro uso que juzgar por medio de ellos.» Podemos dar, pues, una nueva definición del entendimiento: «el poder de juzgar». Y a fin de cuentas, el pensamiento se reduce al juicio: «Pensar es juzgar.»

En el plano intelectual, como en el plano sensible, es necesario distinguir la materia y la forma del conocimiento. La materia es aquello acerca de lo cual se juzga; la forma es la manera de juzgar. Para descubrir las formas del pensamiento hay que empezar por clasificar los juicios según sus diversos tipos lógicos. Kant, refiriéndose a la clasificación de Aristóteles, pero modificándola en muchos puntos, clasifica los juicios según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad.

En cada clase encuentra tres formas. Por la cantidad, los juicios son universales, particulares o singulares. Por la cualidad

son afirmativos, negativos o indefinidos, etc. El detalle no interesa. Retengamos solamente que hay doce tipos de juicios.

Por tanto, hay también en el entendimiento doce funciones de síntesis que son principios de juicios independientemente de su materia. Estas funciones son llamadas «conceptos puros» o «categorías». Mientras que en Aristóteles las categorías son los géneros supremos de la realidad, en Kant son las reglas según las cuales el espíritu unifica los fenómenos dados por la intuición sensible para comprenderlos. Tenemos como ejemplo la categoría de causalidad, que es la principal. «Todo lo que sucede tiene una causa», no es una ley del ser, sino una ley de nuestro espíritu. No podemos comprender los fenómenos si no los unimos según la relación de causa a efecto.

Por consiguiente, el espíritu capta en las cosas aquello que él mismo ha puesto en ellas. Si encuentra un orden y unas leyes en la naturaleza, es porque reúne los fenómenos conforme a sus exigencias y según sus propias leyes. «Somos nosotros mismos quienes introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos naturaleza y no podríamos encontrarlos en ella si originariamente nosotros mismos, por la naturaleza de nuestro espíritu no los hubiéramos colocado.» Empleando una expresión corriente, pero que expresa con mucha exactitud la teoría kantiana, si el espíritu humano comprende la naturaleza, es porque «se encuentra a sí mismo en ella».

Pero dicho esto, queda todavía por hacer lo más difícil, mostrar por qué y cómo las categorías subjetivas de nuestro espíritu tienen un valor objetivo y fundan la ciencia física. Este delicado problema exigió a Kant diez años de trabajo. La solución viene dada por la «deducción trascendental», que es la parte más difícil de toda la *Crítica de la razón pura.*

2. *La deducción trascendental.*

Kant no sólo quiere mostrar que las categorías son aplicables a la experiencia, sino sobre todo que la misma experiencia sólo es posible gracias a las categorías.

La cuestión no se planteaba para las formas de la sensibilidad,

pues no podemos representarnos ningún fenómeno si no es en el espacio y en el tiempo. Pero se plantea para las categorías del entendimiento, pues no tiene nada de imposible el que los fenómenos presentados por la sensibilidad no sean inteligibles, es decir, no entren en nuestras categorías.

He aquí la solución, reducida a sus rasgos esenciales. Las categorías son necesarias para que tengamos experiencia de objetos. Son ellas las que convierten a los fenómenos en «objetivos». En efecto, sabemos que los fenómenos son simples representaciones. Kant admite la posibilidad de representación de fenómenos no sometidos a las categorías: pero son entonces puramente subjetivos. Únicamente las categorías confieren a los fenómenos «el sello de la objetividad», como dice Lachelier. ¿Y por qué? Porque son leyes necesarias, comunes a todos los espíritus humanos. Un fenómeno que solamente yo puedo percibir es subjetivo, porque sólo vale para mi conciencia individual. Un fenómeno sometido a leyes es objetivo porque vale para una conciencia en general, es decir, para todo espíritu. Abordamos con eso la teoría kantiana de la verdad. Para Kant, verdad significa objetividad, y objetividad significa «validez universal». Más sencillamente, es verdad lo que es afirmado necesariamente por todo ser racional. Por tanto, no podemos tener experiencia de objetos (verdaderos) sino por la aplicación de las categorías a los fenómenos.

Estas consideraciones pueden bastar para una inteligencia superficial del kantismo. Pero no lo solucionan todo. Por lo menos quedan en suspenso aún tres cuestiones.

La primera consiste en saber por qué el hombre está dotado de estas categorías precisamente y no de otras. Kant se niega a considerarlo. Acepta las categorías como un hecho primario, o último, y declara que la crítica no llega más allá. Pero sus sucesores no quedarán convencidos con esta escapatoria. Se esforzarán en mostrar por qué el hombre piensa según estas categorías, dicho de otro modo, intentarán deducir las categorías a partir de un principio superior. En vida de Kant ya lo hizo Fichte; pero Kant lo desautorizó diciendo que caía en la metafísica y era infiel al espíritu crítico.

La segunda cuestión consiste en saber cómo las categorías

1. *Las ideas.*

Ante todo, ¿qué es la razón? «Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos, va más allá del entendimiento y acaba en la razón, por encima de la cual no hay en nosotros nada más elevado para elaborar la materia de la intuición y para reducirla a la unidad más alta del pensamiento.»

La razón es, pues, la función que da a los conocimientos que provienen del entendimiento la mayor unidad posible. Y lo hace por medio de principios. En efecto, el acto propio de la razón es razonar. Pero, ¿en qué consiste el razonamiento? En vincular unos juicios con otros según la relación de principio a consecuencia. Por tanto, la razón no se refiere a la experiencia como el entendimiento, sino a los juicios puestos ya por el entendimiento. Su función es remontarse de condición en condición hasta un primer término «incondicionado» o absoluto. Y este movimiento unitario es necesario, porque corresponde a una necesidad del espíritu humano que no puede satisfacerse con conocimientos dispersos.

A los principios supremos, condición de todo lo demás pero incondicionados en sí mismos, Kant los llama «ideas» de la razón, haciendo alusión a las ideas de Platón. «Entiendo por idea un concepto racional necesario al cual ningún objeto que le corresponda le puede ser dado por los sentidos.» Como hay tres tipos de razonamientos: categórico, hipotético y disjuntivo, hay tres ideas de la razón. La primera es la unidad absoluta del sujeto pensante; la segunda la unidad absoluta de la serie de los fenómenos; la tercera la unidad absoluta de todos los objetos de pensamiento. Más simplemente, digamos que todos los fenómenos de la experiencia interna están unificados por la idea de alma, todos los fenómenos de la experiencia externa están unificados por la idea de mundo, y las dos esferas juntas están unificadas por la idea de Dios.

Es evidente que esta clase de objetos, el alma, el mundo y Dios, son sólo «objetos en idea», construidos por el espíritu para su satisfacción, pero cuya existencia no puede demostrar y ni siquiera conocer. Puesto que son trascendentes no pueden ser dados por la experiencia y no podemos conocer nada fuera de la experiencia posible.

Atribuir a estas ideas una existencia real, o «en sí», es lo que Kant llama «la ilusión trascendental». La finalidad de la *Dialéctica* es precisamente reconocer y denunciar esta ilusión. Pero es natural al espíritu humano, puesto que expresa su tendencia metafísica y, al igual que ésta, no puede ser desarraigada. «Se trata de una *ilusión natural* e inevitable que descansa sobre principios subjetivos que considera objetivos.» Es ésta una ilusión que nos resulta imposible evitar, como también es inevitable que el mar nos parezca más alto lejos de la costa que junto a la orilla, o que al astrónomo la luna le parezca más grande cuando sale, aunque no se deje engañar por esta apariencia.

Lo propio de la metafísica dogmática es dejarse engañar por esta ilusión natural. Atribuye a las ideas de la razón una realidad en sí. Pero de este modo cae en dificultades insolubles que proporcionan al escepticismo sus mejores armas. La crítica, al descubrir el carácter ilusorio de los juicios trascendentes, eliminará a la vez el dogmatismo y el escepticismo.

El alma es el objeto de la psicología racional; el mundo, el objeto de la cosmología racional; Dios, el objeto de la teología racional. Kant examina sucesivamente estas tres partes de la metafísica wolffiana.

2. *Crítica de la psicología racional.*

La psicología racional debe desarrollarse totalmente a priori. Su base o, como dice Kant, su «texto único», es el *cogito*. Pero del pensamiento no se puede deducir ningún conocimiento del sujeto pensante, y la psicología que pretende hacerlo comete «paralogismo».

Con su manía de las clasificaciones, Kant distingue cuatro paralogismos: el «paralogismo de la sustancialidad», que consiste en pensar el alma como sustancia; el «paralogismo de la simplicidad», que consiste en pensar el alma como sustancia simple; el «paralogismo de la personalidad», que consiste en pensar el alma como sujeto idéntico a sí mismo a través del tiempo, y finalmente el «paralogismo de la relación exterior», que consiste en declarar dudosa la existencia de los objetos sensibles de fuera de nosotros.

Con toda evidencia, Kant se dirige a través de Wolff a Descartes,

que pasa del simple fenómeno de pensamiento, *cogito,* a la afirmación de una cosa pensante, *res cogitans,* sustancia espiritual cuya existencia es más cierta que la de los cuerpos.

Estudiaremos solamente el primero y el cuarto paralogismo, pues el segundo y el tercero no se distinguen del primero.

¿Por qué se comete un paralogismo al pasar del *cogito* a la *res cogitans?* Porque se abusa de la categoría de sustancia. Esta categoría puede servir muy bien para unir los fenómenos; en este sentido precisamente emplea la química el término de sustancia para designar un grupo estable de fenómenos. Pero no sirve para superar el plano de los fenómenos. El alma, como ser en sí, no puede ser objeto de intuición, de suerte que el concepto de sustancia permanece vacío. El *cogito* no es una intuición intelectual del ser pensante, como creía Descartes. Puede significar dos cosas: la conciencia empírica o la conciencia pura. Pero la conciencia empírica está sometida a la forma del tiempo, sólo alcanza fenómenos sucesivos. Y la conciencia pura no es más que un sujeto lógico o trascendental, asegura la unidad del conocimiento de los objetos, pero no nos revela nada sobre la naturaleza del sujeto real, tal como es en sí.

De este modo, Kant elimina a la vez el espiritualismo y el materialismo como doctrinas metafísicas. El alma queda reducida a una idea acerca de la cual nos es imposible saber si existe o no. Pero por lo menos es necesario admitir que la razón es llevada necesariamente a esta idea, y que no es imposible que exista.

La crítica del cuarto paralogismo es interesante porque permite comprender mejor el idealismo kantiano. Ya hemos dado su fórmula: un «idealismo trascendental» que implica un «realismo empírico». El idealismo trascendental consiste en sostener que el espacio y el tiempo son formas a priori de la sensibilidad, y que en consecuencia jamás podemos conocer otra cosa que fenómenos. El realismo empírico consiste en sostener que tenemos un conocimiento inmediato de los objetos sensibles fuera de nosotros. Kant insiste aquí en el aspecto realista de su posición.

Observa en primer lugar que este idealismo sólo es posible en el interior del idealismo. Si los objetos sensibles existiesen en sí, como lo supone el realismo metafísico que Kant llama «realismo

trascendental», no podríamos tener conciencia de ello. Ni siquiera podríamos conocerlos, pues «es evidente que no podemos percibir fuera de nosotros, sino sólo en nosotros».

A continuación procede Kant a refutar el idealismo problemático. Según Descartes, la experiencia interna es la única inmediata, y la existencia de las cosas de fuera de nosotros es dudosa mientras no se haya demostrado. Ahora bien, Kant insiste en que la experiencia interna sólo es posible si percibimos inmediatamente cosas fuera de nosotros en el espacio. He aquí la prueba. La experiencia interna se hace en el tiempo. Pero para percibir una sucesión de fenómenos hay que tener un punto de referencia permanente. Este elemento de permanencia, a su vez, ¿de dónde proviene? No puede provenir de la experiencia interna, que tiene lugar en el tiempo. Sólo puede provenir de la experiencia externa, que se hace en el espacio.

Por tanto, la percepción inmediata de las cosas de fuera de nosotros es una condición de la conciencia que tenemos de nosotros mismos. De todos modos, sólo se trata de fenómenos, es decir, de simples representaciones. Pero la conciencia de fenómenos en el espacio, a la que llamamos cosas u objetos sensibles, es lógicamente anterior a la de los fenómenos psicológicos.

3. *Crítica de la cosmología racional.*

La crítica muestra que si se considera al mundo como real en sí, y si se especula sobre él, cae en «antinomias» insolubles.

Una antionomia es el enfrentamiento de dos proposiciones contradictorias, la tesis y la antítesis, que son demostradas ambas por argumentos igualmente probatorios. Hay cuatro antinomias, según que se considere el mundo desde el punto de vista de la cantidad, de la cualidad, de la relación o de la modalidad.

1.ª Tesis: el mundo es limitado en el espacio y en el tiempo. Antítesis: el mundo no tiene límite ni en el espacio ni en el tiempo.

2.ª Tesis: la materia está compuesta de elementos simples e indivisibles. Antítesis: no hay elementos simples, y la materia es divisible hasta el infinito.

3.ª Tesis: en el mundo hay causalidad libre. Antítesis: no hay libertad, sino que todo sucede en el mundo según leyes necesarias.

4.ª Tesis: el mundo implica la existencia de un ser necesario. Antítesis: no hay ser necesario que sea causa del mundo.

Todas estas antimonias se refieren a la relación entre lo finito y lo infinito, considerado según aspectos diferentes, y Kant pone el dedo en dificultades reales. Tomemos como ejemplo la cuestión de saber si el mundo ha empezado o no. Santo Tomás decía que no se puede demostrar que el mundo es limitado en el tiempo, pero que tampoco puede demostrarse lo contrario. Kant amplía la idea y, sobre todo, la endurece: en vez de decir que no puede demostrarse la tesis ni la antítesis, dice que ambas pueden ser demostradas.

La antinomia de la razón pura conduce evidentemente al escepticismo, puesto que el espíritu queda en suspenso entre las dos tesis opuestas. ¿Cómo salir de ahí? Abandonando la actitud metafísica para adoptar una actitud crítica. La solución crítica de las antinomias es la siguiente. Ante todo es menester separar las dos primeras antinomias, que Kant llama «matemáticas», de las otras dos, que llama «dinámicas». En las antinomias matemáticas, la tesis y la antítesis son falsas ambas. En efecto, no podemos tener ninguna intuición del mundo en su totalidad, puesto que nuestras intuiciones tienen lugar en el espacio y en el tiempo. Por consiguiente, es imposible saber si el mundo es finito o infinito. Es falso afirmar lo uno y lo otro. Para nosotros el mundo no es ni finito ni infinito.

En las antinomias dinámicas, la tesis y la antítesis son ambas verdaderas: las tesis son verdaderas para las cosas en sí, las antítesis son verdaderas para los fenómenos. Gracias a la distinción de los órdenes de realidad, se puede admitir a la vez la libertad en el mundo de las cosas en sí, y la necesidad en el mundo de los fenómenos. Del mismo modo puede admitirse que el mundo de los fenómenos no exige un ser necesario, pero que el ser necesario existe fuera de este mundo.

Sin embargo, la solución de las dos últimas antinomias no pretende afirmar la existencia de la libertad ni la de Dios. Kant les deja un lugar, muestra que no son imposibles. Pero el lugar queda vacío, porque la razón no puede conocer nada de las cosas en sí.

4. *Crítica de la teología racional.*

La crítica consiste en mostrar que los argumentos dados por la metafísica clásica para demostrar la existencia de Dios carecen de valor. Kant los reduce a tres, que llama: la «prueba ontológica», que procede a priori; la «prueba cosmológica», fundada en el principio de causalidad, y la «prueba fisicoteológica», por el orden del mundo.

La crítica kantiana de la prueba ontológica es paralela a la crítica tomista: es imposible hallar la existencia de un objeto por simple análisis de su concepto. El concepto representa una esencia. Analizándolo se encontrarán caracteres esenciales, pero la existencia es de orden distinto a la esencia, es la posición «en sí» de la esencia con todas sus propiedades. En lenguaje kantiano podemos decir: «la existencia no es un predicado», o «todo juicio de existencia es sintético». Veamos el desarrollo.

Si a un sujeto le negamos un predicado que le es idéntico, nos contradecimos. Por ejemplo, el juicio «Dios no es todopoderoso», es intrínsecamente contradictorio. Pero si negamos el sujeto al mismo tiempo que el predicado, «no hay ya contradicción, porque no queda nada a lo que la contradicción pueda afectar». Por tanto, el juicio «Dios no existe» no encierra contradicción. O también, y es una comparación célebre, no hay diferencia esencial entre cien taleros posibles y cien taleros reales; «cien taleros reales no contienen nada más que cien taleros posibles», porque si no fuera así el concepto de talero no expresaría este objeto, el talero, sino otra cosa. La diferencia consiste en el puro hecho de que unos existen y los otros no. Por consiguiente, el argumento ontológico realiza un paso ilegítimo del orden lógico al orden real. El filósofo cartesiano, que cree aumentar su conocimiento por una operación lógica sobre ideas, se parece a un comerciante que creyese aumentar su riqueza añadiendo algunos ceros en su libro de caja.

El argumento cosmológico consiste en remontarse del ser contingente al ser necesario. Tiene un doble defecto. Primero, descansa sobre un abuso de la categoría de causalidad, idéntico al abuso de la categoría de sustancia denunciado en psicología. La categoría de causalidad sólo tiene sentido dentro de los límites de

la experiencia posible. Puede servir para unir unos fenómenos con otros, pero cuando se la quiere emplear para superar la esfera de la experiencia posible y llegar a la conclusión de la existencia de un ser trascendente, pierde todo el sentido, queda vacía. Además, este argumento implica la prueba antológica que se quería evitar. En efecto, ¿cómo se sabe que el ser necesario es Dios, el Dios trascendente del teísmo que Kant llama *ens realissimum,* el ser perfecto o el ser supremo, y no la materia o el dios del panteísmo? Si se afirma, es que se supone que el ser supremo es necesario. Pero decir que el ser supremo existe necesariamente es volver a la prueba ontológica.

La prueba que Kant llama fisicoteológica, y que sería más correcto llamarla teleológica, parte del orden del mundo y se eleva a Dios gracias al principio de finalidad. «Este argumento merece siempre ser nombrado con respeto. Es el más antiguo, el más claro, el más apropiado a la razón común.» Pero carece de valor. Ante todo porque emplea la categoría de finalidad en un sentido trascendente. Además, porque sólo llega a un «arquitecto del mundo», a una inteligencia organizadora, y no a un creador. Para pasar del arquitecto al creador hay que acudir subrepticiamente a la prueba cosmológica.

En conclusión, para la razón Dios es un «ideal». La razón no puede demostrar su existencia, pero tampoco puede demostrar su inexistencia. Como sucede con el alma y la libertad, la crítica reserva un lugar para Dios, pero lo deja vacío.

La crítica de la razón pura especulativa ha terminado su tarea de propedéutica a la metafísica. Ha mostrado cómo es posible el conocimiento a priori en matemáticas y en física, y por qué este conocimiento es imposible en metafísica.

¿Se sigue de ello que toda metafísica quede condenada? De ningún modo. La crítica ha cerrado definitivamente el camino de la metafísica «dogmática», es decir, de una metafísica a la vez racional y realista, que pretende conocer a priori al ser en sí. Pero abre el camino de una metafísica nueva, idealista, que consistirá en el inventario y en el desarrollo de los principios puros del conocimiento. Porque las leyes del pensamiento son evidentemente las leyes del ser pensado, y según el idealismo éste es el único ser

que existe para nosotros. El análisis del espíritu y de sus categorías es, pues, una metafísica, la única que el idealismo puede admitir.

VI. CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

La primera *Crítica* ha respondido a la pregunta: ¿qué podemos saber? La segunda debe responder a la cuestión: ¿qué debemos hacer? Así como la primera ha fundado la ciencia, la segunda debe fundar la moral. Y así como la primera realizaba una revolución «copernicana» mostrando que en el conocimiento no es el espíritu el que se regula según las cosas, sino las cosas las que se regulan según el espíritu, así también la segunda prolonga este espíritu revolucionario mostrando que no es el bien el que determina el deber, sino que el deber es el que determina el bien, y que no es la metafísica la que funda la moral, sino la moral la que funda la metafísica.

1. *El deber.*

La moral kantiana es una «moral del deber». Hasta entonces los filósofos habían fundado la moral sobre la idea del bien. Pensaban que una acción era buena o mala según que estuviera o no conforme a la finalidad natural del hombre que le lleva hacia un fin último, hacia un bien supremo. Ahora bien, esta concepción según Kant, en vez de fundar la moral, la destruye.

Resulta totalmente claro en cuanto a las morales empiristas que identifican el bien con el placer o el interés. Pues el punto de vista de los empiristas es puramente subjetivo, individual; no se puede deducir ninguna regla universal de conducta. Y es una posición estrictamente egoísta, que no tiene nada de moral, que incluso subvierte toda moralidad. La cosa quizá resulta menos clara para las morales racionales que definen el bien como un absoluto que trasciende lo sensible. No obstante, Kant considera que de este modo se busca la felicidad, y que no se puede fundar una verdadera obligación. Porque una tendencia hacia un bien cualquiera es esencialmente egoísta, puesto que, por definición, se dirige hacia

su bien, es decir, hacia un bien capaz de satisfacerla. Y que el hombre busca su bien, es un hecho, es incluso una necesidad natural, pero precisamente por esa razón no es una obligación moral.

Por tanto, no es posible fundar la moralidad de un acto sobre su objeto o, como dice Kant, sobre su «materia». La moralidad de un acto depende sólo de su «forma», es decir, de la intención que lo anima, si es conforme al deber dictado por la razón.

Para demostrar su tesis, Kant procede por análisis. Partiendo del concepto de «buena voluntad», encuentra el fundamento de ésta en el deber, y el del deber en la autonomía de la voluntad.

Sigamos los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. La primera frase es célebre. Afirma una especie de axioma considerado evidente por la conciencia común. «De todo lo que es posible concebir en el mundo, e incluso fuera del mundo, no hay nada que pueda ser considerado sin restricción alguna como bueno, sino la buena voluntad.»

Por tanto, ¿qué es lo que hace a la buena voluntad? No son sus obras ni sus éxitos, pues es buena en sí misma. Es, pues, su rectitud, la intención de obrar por deber. En efecto, para que un acto sea bueno, no basta que sea «conforme al deber», o «legal», es necesario que sea «hecho por deber». Porque, por más que sea materialmente conforme al deber, si es realizado «por inclinación» y no por deber, carece de valor moral. De aquí se sigue que la pureza de intención se revela por la lucha contra las tendencias naturales. Kant no niega que el acto moral pueda ir en la misma dirección que las inclinaciones. Incluso dice que para el hombre es un deber buscar la felicidad, «porque el hecho de no estar contento de su estado, de verse abrumado por preocupaciones y deseos no satisfechos, podría convertirse fácilmente en una fuerte tentación de infringir el deber». El rigorismo de Kant no es, pues, absoluto. Se reduce solamente a afirmar que la acción no es buena sino en la medida en que es realizada por puro respeto del deber, excluyendo todo motivo extraído de la naturaleza y de la sensibilidad. Por tanto no puede tenerse la seguridad de que un acto perfecto se haya realizado alguna vez.

Kant nos remite, por una parte, al respeto como principio subjetivo de la moralidad, y por otra al deber como principio objetivo.

El respeto es el único sentimiento moral, el único móvil, que admite la moral kantiana. No es una inclinación, ni una aversión, porque no se tienen en cuenta ni la recompensa ni el castigo. Es una sumisión de la voluntad a la ley, acompañada de la convicción de que obedeciendo nos engrandecemos. Por el respeto se establece una armonía entre el plano racional y el plano sensible, una impregnación de la sensibilidad por la razón.

Pero el fundamento de la moralidad es el deber. Y ¿qué es el deber? Es una ley que proviene a priori de la razón y se impone por sí misma a todo ser racional. Es una especie de «hecho», en el sentido de que no puede ser deducido de un principio superior. Pero es un hecho racional, *factum rationis*, y por lo mismo objetivo. Se traduce en la conciencia por «el imperativo categórico».

El imperativo categórico es un absoluto, vale por sí mismo. Mientras que el «imperativo hipotético» es solamente condicional: «si quieres esto, haz aquello», regla de conveniencia o consejo de prudencia, el imperativo categórico «declara la acción objetivamente necesaria en sí misma sin relación a ninguna finalidad». Es un mandamiento de la moralidad.

Su fórmula es la siguiente: «Obra siempre según una máxima que puedas erigir en ley universal.» Una máxima es la regla subjetiva de la acción, por ejemplo: «Mentiré» o «No mentiré». Ahora bien, así como un juicio teórico es verdadero si vale para todo espíritu, así también una máxima práctica es buena si vale para toda conciencia. En efecto, la universalidad es la obra propia de la razón, no es solamente la marca o el criterio de la racionalidad, sino que la constituye. Una máxima que puede ser erigida en ley universal es racional y objetiva; la que no puede serlo permanece subjetiva y empírica. Por esto debo decidir no mentir.

De esta fórmula fundamental, deduce Kant otras tres fórmulas. «Obra siempre como si la máxima de tu acción tuviera que ser erigida en ley universal de la naturaleza.» Esto es evidente, puesto que las leyes de la razón constituyen la naturaleza. «Obra siempre de tal manera que trates lo humano, en ti o en otro, como un fin y jamás como un medio.» Aquí se reintroduce en el kantismo la idea de fin, pero como expresión del deber, no como su fundamento. La fórmula significa precisamente que el hombre debe

someter su acción a la razón, ya que es la razón la que hace humano al hombre. Tratar lo humano como un medio sería subordinar la razón a un fin extraño. «Obra siempre como si tú fueras al mismo tiempo legislador y súbdito en la república de las voluntades libres y racionales.» La influencia de Rousseau se deja sentir, pero traspuesta del plano social al moral. Los hombres que viven moralmente forman una sociedad perfecta cuyo principio es la razón, de la que cada uno de ellos es partícipe.

Esta última fórmula introduce la idea de autonomía, que es la clave de bóveda de la moral kantiana. El deber no se impone desde fuera a la voluntad, puesto que proviene de la razón que constituye al hombre. Someterse a una ley extraña es una «heteronomía» degradante, incompatible con la dignidad de la persona humana. Sin embargo, hasta ahora todas las morales se han fundado en este principio, puesto que subordinan la voluntad a algún objeto. Por el contrario, cuando la voluntad se somete al deber, es indeterminada con respecto a todo objeto y se da a sí misma su ley. En esto mismo consiste su libertad.

Ser libre es obrar sin estar determinado por causas extrañas, sino determinando uno mismo la ley de su propia acción. Sin fallar aún la cuestión de saber si realmente somos libres, por lo menos podemos afirmar desde ahora que la libertad y la moralidad son idénticas. Y podemos deducir a priori el deber de la libertad, suponiendo solamente que el hombre es a la vez razón y sensibilidad. Porque si el hombre sólo fuera razón, sus acciones serían necesaria y espontáneamente «santas», es decir, de acuerdo con la autonomía de la voluntad. Si el hombre sólo fuera sensibilidad, sus acciones estarían necesariamente sometidas a la heteronomía. Pero como es razón y sensibilidad, la necesidad racional se le impone en forma de un deber que ha de cumplir.

Con la idea de libertad hemos llegado al límite de toda filosofía práctica. Preguntar: ¿cómo es posible la libertad?, no tiene sentido, porque la pregunta implica que la libertad tenga condiciones, cuando se define como una causalidad incondicionada. Así, la libertad es inexplicable e incomprensible. «Pero, por lo menos, comprendemos su incomprensibilidad, y es cuanto puede exigirse de una filosofía que se esfuerza por alcanzar los límites de la razón humana.»

2. *Los postulados de la razón práctica.*

Hemos seguido hasta aquí los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. La *Crítica de la razón práctica* recoge las mismas ideas, pero las prolonga con una teoría de la fe que debemos estudiar.

Por ser el deber un absoluto que se impone por sí mismo a todo ser racional, puede servir de fundamento para restituir ciertas tesis metafísicas que la razón es incapaz de demostrar. Estas tesis son los «postulados de la razón práctica», y su afirmación es un acto de «fe práctica».

El término de postulado ha sido perfectamente escogido. Las tesis son exigidas por la razón práctica porque son condiciones de la vida moral, pero no son susceptibles de justificación teórica. La *Crítica de la razón pura* ha demostrado que el espíritu humano no puede saber nada acerca de las realidades que trascienden a los fenómenos, porque carece de intuición intelectual. En su avance hacia la unidad, forma necesariamente algunas ideas, pero lo que se representa de este modo sigue siendo un «objeto ideal», y no puede demostrar que le corresponda una realidad «en sí». La *Crítica de la razón práctica* demuestra que la realidad de estos objetos debe ser afirmada.

Un juicio de existencia de esta clase, fundado en una exigencia de la razón práctica, con exclusión de todo motivo teórico, es un acto de fe. No aumenta en nada nuestro conocimiento. Es una afirmación voluntaria, libre, motivada por las ventajas morales que implica, «una libre determinación de nuestro juicio, ventajosa para la moralidad». Pero ¿acaso no es muy arriesgado afirmar una cosa, no porque se sabe, sino porque se quiere que exista? Ciertamente. Un juicio de este tipo es puramente subjetivo en todos los casos, excepto en éste. Porque en este caso el principio del juicio no es una inclinación, sino el deber. La conciencia moral no solamente puede, sino que debe afirmar. «El hombre honrado puede decir: *quiero* que haya un Dios... Me adhiero firmemente a esto, y estas creencias no me las dejo quitar; pues es el único caso en el que mi interés, del cual no me está permitido rebajar nada, determina inevitablemente mi juicio.» De este modo, aunque libre, la afir-

mación es objetiva puesto que todo ser racional tiene el deber de hacerla; es «universalmente válida». Por tanto, la razón práctica goza de *primacía* o de supremacía sobre la razón teórica.

¿Cuáles son los postulados de la razón práctica? Con frecuencia Kant indica tres: «Estos postulados son los de la *inmortalidad*, de la *libertad* y de la *existencia de Dios*.» Pero la libertad no debe ponerse en el mismo plano que los otros dos. Incluso podemos preguntarnos si es realmente un postulado, pues es idéntica a la ley moral, la cual es un hecho absolutamente cierto. Es ésta una cuestión discutida por los historiadores. Nosotros pensamos que la libertad es realmente un postulado, en Kant, desde el momento en que se afirma no ya que la razón práctica es «autónoma», sino «autócrata», como dice Kant algunas veces, es decir, que el hombre es capaz de realizar los actos que su razón le impera; o también, y es lo mismo, cuando se pasa del punto de vista trascendental (cuáles son los principios que fundan lógicamente la moralidad) al punto de vista metafísico (estos principios existen realmente). Pero la libertad sigue siendo el primer postulado, pues es el fundamento de los otros dos.

Ha quedado ya demostrado que la libertad es una condición de la vida moral; incluso podría decirse que es evidente, pues la obligación sólo tiene sentido respecto a sujetos libres. Por tanto, para poder vivir moralmente estamos obligados a creernos libres. Pero esta afirmación ¿no va contra los resultados obtenidos en la primera *Crítica*? En absoluto. La *Crítica de la razón pura* distinguía el mundo de los fenómenos, o mundo sensible, sometido a la necesidad de las leyes que le impone el entendimiento para percibirlo, y el mundo de las cosas en sí, o mundo inteligible, del cual sólo sabemos que es el fundamento del mundo sensible y que no está sometido a nuestras categorías. Nada se opone, pues, a que afirmemos la libertad en el mundo inteligible.

De este modo nos vemos obligados a admitir que el hombre es doble. Como fenómeno es un elemento de la naturaleza y sus acciones están estrictamente determinadas por causas. Como ser en sí, es capaz de determinarse a sí mismo a obrar, goza de espontaneidad y de iniciativa absolutas, puede empezar por sí mismo una acción que se traduce en el mundo sensible por una serie de

fenómenos encadenados. A un ser dotado de libertad, Kant lo llama *causa noumenon,* y esta parte del hombre, o mejor, este fondo que goza de la libertad, «carácter inteligible».

Los otros dos postulados están estrechamente vinculados, porque los dos conciernen a la realización del bien supremo. Kant ha demostrado que no es el bien, sino el deber, el fundamento de la moral. Pero el último momento de su filosofía práctica consiste en demostrar que el deber requiere y garantiza el bien supremo.

¿Qué es el bien supremo en una perspectiva moral? Primeramente es la conformidad perfecta de nuestras intenciones con el deber, la perfección de la virtud o la santidad. Y es también la concordancia de la virtud y la felicidad, pues la virtud merece la felicidad. «La moral no es una doctrina que nos enseña cómo debemos ser felices, sino cómo debemos hacernos *dignos* de ser felices.» En el concepto de bien supremo hay dos elementos conexos. El primero conduce a postular la inmortalidad del alma, el segundo a postular la existencia de Dios.

Kant considera imposible que el hombre llegue jamás a realizar la santidad. Ésta, dice, «es una perfección de la que no es capaz en ningún momento de su existencia ningún ser racional del mundo sensible». Sin embargo, al ser exigida por la razón práctica, debe poderse conseguir por un progreso que tiende al infinito. A su vez, un progreso indefinido sólo es posible suponiendo la existencia y la persistencia indefinida de la persona; «es lo que se llama la inmortalidad del alma». «Por tanto, el bien supremo prácticamente sólo es posible suponiendo la inmortalidad del alma; por consiguiente, como ésta está indisolublemente vinculada a la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica.»

Por otra parte, la virtud nos hace dignos de ser felices. «La felicidad es el estado de un ser racional a quien todo acontece en el mundo según el deseo de su voluntad.» Pero el hombre no es capaz de asegurar su felicidad por su virtud, porque no hay ninguna relación directa entre la pureza de intención y los acontecimientos del mundo. El hombre forma parte del mundo, depende de las leyes de la naturaleza, por sus propias fuerzas no puede poner de acuerdo la naturaleza con las exigencias de la moral. Por tanto, la conciencia postula «la existencia de una causa de la

naturaleza entera, distinta de la naturaleza y que contenga el principio de la armonía entre la felicidad y la moralidad». Esta causa debe ser capaz de obrar según la representación de la ley moral; está, por consiguiente, dotada de inteligencia y de voluntad; es el «autor de la naturaleza», es Dios. El bien supremo sólo es posible si Dios existe, y como tenemos el deber de realizarlo, estamos moralmente obligados a afirmar la existencia de Dios.

Este acto de fe es el último paso de la moral y el primer paso de la religión.

Para terminar no podemos hacer nada mejor que citar sencillamente la célebre frase con que concluye la *Crítica de la razón práctica*. Si se captan sus implicaciones, resume admirablemente todo el kantismo, y al mismo tiempo expresa la personalidad de Kant. «Dos cosas llenan el corazón de una admiración siempre nueva y siempre creciente a medida que la reflexión se aplica a ellas: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral dentro de mí.»

VII. CONCLUSIÓN

Si a Descartes se le llama el padre de la filosofía moderna, hay que llamar a Kant su pedagogo. El padre da la vida al hijo, pero el pedagogo lo educa, y ésta es la función de Kant en la historia. Desde hace un siglo y medio ningún filósofo puede engreírse de ser totalmente independiente de su enseñanza. Ésta se ha convertido, poco a poco, en la escolástica del mundo moderno, pues se transmite en las escuelas y forma los espíritus.

1. *La influencia del kantismo.*

En primer lugar conviene indicar cuál ha sido la influencia positiva de Kant, es decir, cuáles son las principales corrientes ideológicas que hallan en él su fuente.

En la medida en que todavía profesa un realismo metafísico, es fermento de *agnosticismo*. Porque admite la existencia de realidades trascendentes. Poco importa el nombre que les dé, cosas en sí, *noumenos* o mundo inteligible. Poco importa que este realismo

concuerde mal con los principios generales de la crítica. El hecho es que Kant juzga necesario poner detrás de los fenómenos algo que los fundamente. Pero inmediatamente la crítica demuestra que las cosas en sí son incognoscibles porque no tenemos intuición intelectual. Por tanto, es kantiana la idea de que el hombre tiene una incapacidad radical para conocer el ser tal cual es en sí mismo, o de modo más general, ninguna realidad trascendente a la experiencia sensible, aunque por una razón o por otra deba afirmar su existencia.

Hablar ahora del *fenomenismo* y del *positivismo*, es decir aproximadamente lo mismo en otras palabras. El fenomenismo consiste en limitar el conocimiento posible a los fenómenos. Es exactamente lo que hace Kant. Pero por poco que se prolongue esta idea, se llega a la conclusión de que siendo incognoscibles las cosas en sí, no existen para nosotros. Para nosotros sólo existen fenómenos. En cuanto al positivismo, nos costaría mucho distinguirlo del fenomenismo. Aplica sencillamente la idea precedente al conocimiento científico. Se reduce a afirmar que sólo es verdadera la ciencia de los fenómenos, una ciencia que no solamente se funda en la experiencia, sino que prohíbe sobrepasarla por poco que sea. Las leyes de la naturaleza, que la ciencia descubre, son también fenómenos.

El *idealismo* es sin duda alguna la parte más importante de la herencia kantiana. Tiene su fuente en el fenomenismo, pero lo supera y construye una filosofía procurando explicar el mundo tal como nos es dado, en cuanto a sus leyes y en cuanto a su misma existencia. Esta corriente es muy compleja. Limitémonos a dos matices.

El idealismo más conforme a la ortodoxia kantiana es el *idealismo crítico*. Reabsorbe la metafísica en la crítica y se limita a descubrir por análisis reflexivo las leyes del espíritu que construye la ciencia. Como son las leyes del pensamiento las que constituyen el ser pensado, y ningún otro objeto es concebible, es evidente que al descubrir las leyes del pensamiento científico se descubren al mismo tiempo las leyes del ser.

El *idealismo sistemático* ha sido formalmente rechazado por Kant; sin embargo, es también hijo de su pensamiento. Porque Kant

considera que las categorías del entendimiento son algo que no podemos rebasar. Pero verdaderamente ¿es así? Si es posible deducir las categorías de un principio superior, o construirlas a partir de una de ellas, se habrán explicado con ello las leyes generales del ser. Se habrá introducido en el interior del idealismo una metafísica de tipo racionalista.

El primado de la razón práctica sobre la razón teórica sigue siendo una tesis principal del kantismo. Da nacimiento al *voluntarismo,* al *fideísmo* y al *pragmatismo.* La voluntad es el único principio que fundamenta la afirmación de realidades trascendentes a lo sensible, puesto que la inteligencia carece de intuición que permita conocerlas, y la razón no es capaz de demostrarlas. La metafísica se levanta, pues, únicamente sobre la fe, y ésta es un movimiento ciego del corazón. Basta ampliar un poco la idea para desembocar en el pragmatismo. Éste consiste en sostener que en cualquier terreno, incluso en el científico, una idea cualquiera, en cuanto supera, aunque sea poco, la experiencia inmediata, sólo puede ser comprobada por sus consecuencias prácticas, por el éxito de la acción que la toma como principio y la pone a prueba. La introducción de estos temas kantianos en la teología católica ha creado el movimiento conocido con el nombre de *modernismo.*

En el terreno moral, finalmente, Kant es la fuente del *formalismo.* No hay más que decir sobre este punto, pues es la misma doctrina de Kant. Hacer consistir la moralidad en la pura intención de conformarse al deber que proviene de la razón, o mejor, hacer consistir la dignidad del hombre en su autonomía; condenar paralelamente toda moral fundada en el amor del bien, juzgar esencialmente mala la sumisión del querer a una ley y que no ha sido elegida libremente, son temas generales que toda la filosofía moderna irá explotando.

2. *Las dificultades del kantismo.*

Victor Cousin, y toda la escuela ecléctica con él, han creído percibir una contradicción entre las dos *Críticas* de Kant, al restituir la segunda la metafísica que la primera había destruido. Es ésta una interpretación totalmente falsa. No existe la más pequeña con-

tradicción entre las dos *Críticas*, puesto que no se sitúan en el mismo plano, como indican ya sus títulos. La primera, lejos de concluir la imposibilidad de los objetos metafísicos, deja un lugar para ellos, es decir, mantiene su posibilidad. Sólo llega a la conclusión de la imposibilidad de conocerlos y demostrarlos. Y la segunda los afirma a título de postulados, por un acto de fe, sin pretender ni conocerlos ni demostrarlos.

También estuvo de moda, durante cincuenta años, el reprochar a Kant su escepticismo. De hecho, toda la ambición de Kant fue escapar al escepticismo de Hume. ¿Lo ha conseguido? Concuerda realmente en una gran parte de sus reivindicaciones: el fenomenismo. Pero se libera de él por el descubrimiento de los principios trascendentales que fundan la ciencia. Por tanto, la posición de Kant no puede confundirse con el escepticismo. Es un idealismo, como él mismo ha dicho y repetido, un idealismo trascendental.

Pero la dificultad mayor la presenta precisamente la coherencia de este escepticismo. Jacobi, contemporáneo de Kant, la percibió en seguida y la formuló perfectamente: «Sin la cosa en sí no puedo entrar en ese sistema; con la cosa en sí no puedo permanecer en él.» Kant está en equilibrio inestable entre el idealismo absoluto y el realismo metafísico: admite cosas en sí más allá de los fenómenos, pero las declara incognoscibles. Las cosas en sí son necesarias para entrar en el kantismo, puesto que todo nuestro conocimiento parte de las impresiones que son recibidas pasivamente por la sensibilidad; son la fuente desconocida de nuestras impresiones sensibles. Pero, para afirmarlas, hay que hacer un uso trascendente del principio de causalidad, cuando la crítica sólo le reconoce un empleo inmanente. Además, no es lógico declararlas incognoscibles, pues si se sabe que existen en sí, se sabe ya acerca de ellas algo muy importante. Si son real y absolutamente incognoscibles, no hay más que hablar, para nosotros es como si no existieran. Hablemos solamente de lo que conocemos o podemos conocer: el espíritu, su actividad, sus fenómenos y sus leyes. De este modo llegamos al idealismo absoluto, lo cual es una manera de salir del kantismo.

Pero no es la única. También se puede salir del kantismo por el realismo, como se intenta hacer actualmente, y como la escuela

tomista lo hizo desde un principio: rehusando separar el fenómeno y el ser, o lo que es lo mismo, rechazando el principio de inmanencia. El fenómeno es el mismo ser en cuanto «desvelado», hecho presente y manifiesto al sujeto que lo conoce. El fenómeno es, decimos, un aspecto del ser. No es, evidentemente, todo el ser, porque jamás podemos coincidir exactamente con las cosas; sólo es un aspecto del ser, relativo a nuestras facultades, a nuestra situación. Pero es un aspecto del ser, pues el conocimiento es «intencional» o «extático», se dirige directamente al objeto, hacia las cosas que existen fuera de nosotros, y no hacia nuestras representaciones de las cosas.

Otro punto delicado del kantismo es la negación de la intuición intelectual. Kant se da cuenta, e incluso lo declara formalmente, que toda su crítica se derrumbaría si se descubriera que el hombre está dotado de intuición intelectual; «pero no hay ningún peligro en este sentido», añade. No obstante, su argumentación no es muy convincente. Una intuición intelectual afirmaría su objeto en concreto, y por tanto, sería creadora, dice Kant. Esto no es evidente. La inteligencia no es, quizás, una función de pura actividad; parece implicar cierta pasividad. Y, por otra parte, lo que caracteriza la intuición, no es que su objeto sea concreto, sino que sea inmediatamente presente al espíritu. Por tanto, puede muy bien admitirse en el hombre una intuición de las esencias, «intuición eidética», como dice Husserl, «intuición abstractiva», como dice Maritain, en todo caso, una intuición que se hace por concepto. Intuición y abstracción no se excluyen, y si se admite una intuición abstractiva, la metafísica se salva de la crítica kantiana.

La cuestión de los juicios sintéticos a priori ha sido discutida, sobre todo, por la escuela tomista. La tendencia más común es considerar que esta noción es una invención de Kant y que es inconsistente. En primer lugar es claro que un mismo juicio puede ser analítico o sintético según la definición que se da del sujeto. Pero es evidente también que todo juicio es sintético, pues hace la síntesis de dos conceptos distintos al afirmar que son idénticos en la realidad. La existencia de juicios a priori se admite sin dificultad: son los juicios cuya verdad aparece con la sola condición de que se comprendan los términos, los juicios en los cuales la

conveniencia de los términos aparece por el simple análisis de uno de ellos. Los juicios que Kant llama analíticos resultan de un análisis del sujeto: se ve que el predicado está contenido en ellos. En el lenguaje de la Escuela, estos juicios se llaman *per se primo modo*. Los juicios que Kant llama sintéticos son los que la Escuela llama *per se secundo modo*. No es el predicado el que está incluido en el sujeto, sino que el sujeto está incluido en el predicado, precisamente a título de «sujeto», como la noción de «nariz» está incluida en la de «chata», o la noción de número en la de «par» o «impar». Y éste es el caso del principio de causalidad. Analizando la noción de «ser contingente» no se encuentra la de «causado»; pero analizando la noción de «ser causado» se descubre que implica la de «ser contingente» como sujeto. Naturalmente la cuestión se complica en cuanto se profundiza, pero estas nociones pueden bastar como primera aproximación.

Finalmente, la concepción que tiene Kant de la metafísica es muy discutible. Es la de Wolff. Kant no conoce otra y, en particular, no tiene ninguna visión de la concepción aristotélica. Por tanto, se puede defender legítimamente que ni una palabra de la *Crítica* se refiere y alcanza a Aristóteles; en cambio, tiene toda la razón para atacar este monstruo que es la metafísica wolffiana, pues un conocimiento del ser en sí por vía puramente a priori nos parece, como a él, imposible. Sin embargo, hay una idea básica en el kantismo que nos atañe directamente: es la de que la metafísica no ha encontrado aún el camino seguro de una ciencia. La prueba está, dice Kant, en que es incapaz de establecer una verdad de manera que satisfaga a todos los espíritus que la comprenden, como sucede en matemáticas. Es el antiguo argumento escéptico de las «contradicciones de los filósofos». Periódicamente se vuelve a poner sobre el tapete, pero no por esto adquiere más valor, puesto que implica una clara petición de principio. En efecto, si se dice que todos los sistemas tienen el mismo valor, es porque se les considera desde fuera, absteniéndose de penetrar en ellos para dispensarse de su estudio; pero entonces no es lícito sostener que ninguno es válido, ya que no han sido examinados. En el fondo, el argumento de Kant se reduce a lo siguiente: la metafísica no es rigurosa como las matemáticas, por tanto no es una ciencia. Pero

considerar a las matemáticas como el tipo único de la ciencia es un prejuicio cartesiano que nada justifica. Por el contrario, al menos una cosa es segura, y es que la metafísica no es una ciencia de tipo matemático, puesto que su objeto no es la cantidad. Pero esto no impide en modo alguno que sea una ciencia *sui generis,* la ciencia del ser.

Consideremos ahora un instante la moral kantiana. Se le ha reprochado ser inhumana, inaplicable, exigir lo imposible. A nuestro modo de ver, esta objeción no es válida. Kant tiene razón cuando dice que jamás se ha llevado a cabo ninguna acción pura, realizada por puro respeto del deber, y que la santidad no es posible en esta vida. Esto se reduce simplemente a poner un ideal, una especie de «límite», al cual uno se acerca constantemente sin esperanza de alcanzarlo jamás. Es lo que hace la moral cristiana, cuya regla fundamental es la de ser perfecto «como el Padre celestial es perfecto».

La cuestión esencial es la de las relaciones entre el bien y el deber. Acerca de esto hay que hacer dos observaciones.

En primer lugar Kant comete un error cuando afirma que la búsqueda del bien es necesariamente egoísta, y que todo amor de sí mismo es necesariamente inmoral o amoral. Si se ama a un bien (Dios) por sí mismo y por encima de todas las cosas, el amor es «puro» y no egoísta, puesto que se ama a este bien, no por uno mismo, sino por él, y más que a uno mismo. Por otro lado, hay un amor de sí mismo que es parte integrante de la vida moral. No lo llamemos egoísta, pues el egoísmo consiste en preferirse al bien, o en preferir el propio bien particular al bien absoluto, lo cual es un desorden. El amor de sí mismo puede ser santo si está incluido en una finalidad más elevada: amarse a sí mismo, como al prójimo, por amor de Dios.

Kant comete otro error cuando dice que el bien no puede fundar la obligación. *Bonum est faciendum,* éste es el primer principio de la moral. Es analítico, pues, si se comprende qué es el bien, se ve que «debe ser amado», que «debe ser hecho», que debe ser buscado, realizado. Pero es un principio flexible, implica diversas modalidades, o, si así puede decirse, diversos grados en el gerundivo. Todo bien debe ser hecho, *faciendum,* pero sólo algunos bie-

nes son estrictamente obligatorios, los otros son solamente «de consejo», como se dice. Esta distinción escapa completamente a las perspectivas kantianas; sin embargo es necesaria para comprender que a veces hacemos más que el estricto deber.

El segundo punto débil de la moral kantiana es la unión de los dos «yo», el yo empírico, sensible y fenoménico, y el yo inteligible o nouménico. El yo empírico está sometido a la necesidad de las leyes naturales; la libertad sólo se encuentra en el mundo inteligible. Pero ¿cómo puede traducirse al mundo sensible, en el cual todo está estrictamente determinado, una decisión tomada libremente en el mundo inteligible? ¿De qué manera puede servir a la vida moral, que se desarrolla en el tiempo y en el mundo sensible, una libertad nouménica? Parece que una libertad «en sí», trascendente a nuestra experiencia y a nuestra vida psicológica, sea completamente inútil para nosotros. Es la objeción que Renouvier y Brunschvicg dirigen a Kant. Nos parece seria. Por lo demás, nos hace volver a la dificultad fundamental del kantismo: la separación del fenómeno y del ser.

3. *Cuadro de la filosofía poskantiana.*

No es posible hacer aquí un cuadro completo de la filosofía de los siglos XIX y XX. Apenas resulta posible trazar un breve esbozo, indicando algunas corrientes y algunos nombres principales.

El movimiento filosófico más directamente vinculado con Kant y que, desde el punto de vista especulativo, tiene mayor amplitud y vigor, es el *idealismo.*

En Alemania, el idealismo se desarrolla en tres etapas, con Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), que no tuvo sucesores, y Hegel (1770-1831), que dirige todo el pensamiento contemporáneo.

En Francia el idealismo presenta dos tendencias, una emparentada con Hegel, representada por Renouvier (1815-1903) y Hamelin (1856-1907); la otra emparentada con Fichte, representada por Lachelier (1832-1918) y Brunschvicg (1869-1944).

En Italia, los maestros del idealismo, B. Croce (1866-1952) y G. Gentile (1875-1944), son de inspiración hegeliana; como tam-

bién en Inglaterra, Bradley (1846-1924) y Bosanquet (1848-1923), y en América, Royce (1855-1916).

De Hegel derivan, no directamente, sino por una combinación compleja de acciones y reacciones, el *materialismo dialéctico* y el *existencialismo,* que florecen ante nuestros ojos. El primer movimiento tiene por padre a K. Marx (1818-1883); el segundo, a Kierkegaard (1813-1855).

El desarrollo de la escuela idealista es relativamente homogéneo. Intentemos dar ahora una clasificación de los demás movimientos filosóficos.

El *empirismo* inglés prosigue su carrera después de Kant, como antes. Los representantes más señalados son Mill (1806-1873) y Spencer (1820-1903). W. James pertenece a este movimiento en la parte de su pensamiento que llama «empirismo radical».

El *positivismo* se parece mucho al empirismo. Fundado por Comte (1798-1857), hecho más flexible por Littré (1801-1881), comprende a Taine (1828-1895) e incluso en cierto sentido a Renan (1823-1892). Se prolonga en la actualidad por el Círculo de Viena. La escuela *sociológica* es una de sus ramificaciones, con Durkheim (1858-1917) y Lévy-Bruhl (1857-1939).

El *pragmatismo* es de origen americano. Deriva de Peirce (1839-1914), pero su representante más ilustre es W. James (1842-1910), al cual ha sucedido Dewey (1859-1952).

El *espiritualismo* francés constituye, paralelamente al positivismo, una verdadera escuela. Empieza con Maine de Biran (1766-1824), continúa con Ravaisson (1813-1900), comprende a Lachelier y Boutroux, y alcanza finalmente su punto culminante con Bergson (1859-1941).

La *filosofía de la vida* tiene como representantes, en Alemania, a Schopenhauer (1788-1860) y a Nietzsche (1844-1900). El primero pesimista y fundador de la filosofía del absurdo, el segundo profeta del superhombre y fundador de la filosofía de los valores.

La *filosofía de las ciencias,* es un movimiento muy complejo y que carece de unidad doctrinal. Para hablar sólo de Francia, se remonta a Cournot (1803-1877), y sus principales representantes han sido Boutroux (1845-1921), Poincaré (1854-1912), Duhem (1861-1916) y Meyerson (1859-1933).

La *fenomenología* tiene su origen en Brentano (1838-1917), pero es Husserl (1859-1938) su maestro indiscutible. Actualmente esta doctrina está en pleno florecimiento.

Finalmente, la filosofía cristiana, después de haber pasado por el *tradicionalismo* con De Maistre (1754-1821), De Bonald (1754-1840), Lamennais (1782-1854), y por el *ontologismo* con Gioberti (1801-1852) y Rosmini (1797-1855), ha emprendido desde hace cincuenta años dos direcciones: por una parte, la *filosofía de la acción* cuya fuente es Ollé-Laprune (1839-1899) y cuyo maestro es Blondel (1861-1949), por otra parte el *tomismo*, el cual, después de un largo eclipse, ha revivido bajo el impulso de León XIII y de su encíclica *Aeterni Patris* (1879).

CAPÍTULO NOVENO

EL IDEALISMO ALEMÁN

Bibliografía. Para desbrozar el terreno, véase SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche* (Colin), y BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande* (Vrin). El mejor estudio de conjunto es, sin duda, el librito de DELBOS, *De Kant aux Postkantiens* (Aubier).

I. RASGOS GENERALES

Sobre este difícil tema nos limitaremos a dar algunos puntos de vista elementales. Y como introducción intentaremos señalar las tendencias comunes de la escuela.

Desde 1786, el kantismo se convierte en centro de las discusiones filosóficas en Alemania. Como Kant rechaza a la vez el dogmatismo y el escepticismo, los ataques contra el criticismo provienen de los dos lados. El dogmatismo es representado por Jacobi, que quiere reconstruir la metafísica fundándola sobre una fe que no sea sólo práctica, sino también teórica; dicho de otra manera, que sea un conocimiento del ser en sí (*David Hume, o de la creencia,* 1787). El representante del escepticismo es Schultze, que pretende, en su *Enesidemo* (1792), que Kant no ha logrado contestar a Hume, y que el escepticismo es la conclusión de la crítica, como es también su punto de partida.

El criticismo es defendido, reformado y profundizado, por Reinhold y Maimon. El primero considera que una crítica de la representación en general, a la que llama «filosofía elemental», debe preceder a la crítica de las tres facultades de Kant, la sensi-

bilidad, el entendimiento y la razón (*Ensayo de una nueva teoría de la representación,* 1789). El segundo intenta reunir lo que Kant ha separado: por una parte, la lógica formal y la lógica trascendental; por otra parte, la intuición y el concepto (*Ensayo sobre la filosofía trascendental,* 1790).

En medio de estas discusiones se sitúan los tres grandes idealistas, Fichte, Schelling y Hegel.

La reunión de estos tres nombres, y su mismo orden, no es arbitraria. Desde un simple punto de vista geográfico, primeramente, se agrupan durante algún tiempo en la Universidad de Jena. Fichte sucede a Reinhold y enseña desde 1794 a 1799, Schelling de 1798 a 1803, Hegel de 1801 a 1807. En el plano de las relaciones humanas, Schelling forma también un vínculo de unión. Amigo de infancia de Hegel, se entusiasma con Fichte, y durante algunos años es considerado como su más ardiente discípulo; malas lenguas le llamaban «el voceador público del Yo». Pero se trata de amistades tempestuosas, amistades intelectuales que se rompen por simples divergencias de ideas. Fichte y Schelling se pelean a muerte en 1804 porque este último sustituye el Yo por el Absoluto como principio de la filosofía. Schelling y Hegel se pelean en 1807 porque Hegel sostiene que el Absoluto es sujeto.

¿Qué hay de común entre estos tres pensadores?

En primer lugar, un hecho poco señalado, pero, a nuestro modo de ver, esencial: los tres han estudiado teología para ser pastores. Su pensamiento, como el de Kant, por lo demás, está profundamente marcado por esta formación primera, y sus doctrinas son, en el fondo, una «teología racional».

En el terreno filosófico, su característica principal es una vuelta a la metafísica. Kant presentó siempre su crítica como un «prólogo obligado» de la metafísica. Por tanto, sus sucesores consideran que hay que superar la crítica y desarrollar la metafísica «científica» que la crítica debía fundar.

Pero después de Kant la metafísica sólo puede ser idealista. La cosa en sí debe ser eliminada, pues es una sobrevivencia del dogmatismo, contraria a los principios más firmes de la crítica. La tarea de la metafísica será, pues, la de construir el universo tal como nos lo representamos, a partir del pensamiento y de sus

principios inmanentes. Surgirán sistemas racionales que se desarrollarán a priori, y se vuelve, aunque desde otra perspectiva, a la concepción wolffiana de la metafísica, como Kant, por lo demás, había querido.

Pero la metafísica poskantiana es panteísta, y en esto se radicalmente distinta de la que Kant había previsto. Fichte, Schelling y Hegel han sido profundamente influidos por Spinoza. Los tres restablecen como fundamento de su filosofía una intuición intelectual, análoga al tercer género de conocimiento de Spinoza: intuición refleja del Yo en Fichte, intuición del Absoluto en el arte en Schelling, saber absoluto en Hegel. Este método les hace posible dar al conocimiento un fundamento verdaderamente primero y absoluto. Porque el espíritu humano es evidentemente demasiado débil para soportar el universo. Detrás o en el fondo del espíritu finito, perciben un Espíritu infinito, que actúa y toma conciencia de sí en nosotros, construyendo a través de nosotros el universo. Se vuelve así al spinozismo, pero a un spinozismo expurgado de todo realismo. La metafísica poskantiana es un panteísmo idealista.

El punto de divergencia entre los tres grandes idealistas es la concepción del primer principio, es decir, de Dios. Empieza Fichte: el primer principio es el Yo, que es dado de buenas a primeras como forma vacía y tiende a realizarse por la acción del hombre sobre el mundo. Schelling cree mejorar la teoría haciendo del primer principio un Absoluto indiferenciado, anterior a la distinción del yo y del mundo. Hegel, el último que llega a la palestra, designa la doctrina de Fichte como un «idealismo subjetivo», la de Schelling como un «idealismo objetivo», y pretende superarlos, hacer la síntesis de las dos doctrinas definiendo el Absoluto como Sujeto, es decir, según el sentido que da a esta palabra, como poder espontáneo de devenir, que se desarrolla y se realiza progresivamente.

Es evidente que una modificación en la definición del primer principio acarrea una renovación de todo el sistema.

II. FICHTE

Bibliografía. Sobre Fichte, el libro que hay que leer es la gran obra de X. Léon, *Fichte et son temps* (3 vol., Colin). La más accesible de las obras de Fichte, escrita para el gran público, es *El destino del hombre,* Aguilar, Madrid 1963. Véase también J. Xirau, *Antología de Fichte,* 1943.

Biografía. Johann Gottlieb Fichte nació en 1762, en un pueblo cerca de Dresde. Su familia era pobre, y en su infancia guardó rebaños. Recomendando por el pastor de su pueblo, le mandaron al colegio, y después a la Universidad de Leipzig como «candidato en teología». La lectura de Spinoza le revela su vocación filosófica. Pero al abandonar la carrera eclesiástica pierde la beca y debe hacerse preceptor para vivir.

En 1790 lee a Kant y esto es para él una iluminación. En 1792, hace una visita al maestro y somete a su juicio un trabajo titulado *Crítica de toda revelación.* Kant reconoce en él a un discípulo «dotado» y le aconseja que publique la obra. Aparece sin el nombre del autor, por un olvido del impresor, y todo el mundo lo atribuye a Kant, el cual debe publicar una nota para rectificar el error. Para Fichte esta aventura es el principio de la gloria.

En 1794, Fichte es nombrado profesor en Jena, por recomendación de Goethe. Su enseñanza despierta el entusiasmo de la juventud. Da el programa y después el contenido de la misma en diversas obras que tienen como título común «Teoría del conocimiento», o más literalmente (pero menos exactamente), *Doctrina de la ciencia.*

Pronto es interrumpida su carrera. En 1799 una acusación de ateísmo, lanzada por sus enemigos políticos, tiene como consecuencia su revocación y su destierro. En 1800, Kant, obligado a pronunciarse acerca de la doctrina de Fichte, que pretende ser discípulo suyo, publica una nota en la que declara que la *Doctrina de la ciencia* «es un sistema absolutamente indefendible» porque hace «un salto en la metafísica».

Refugiado en Berlín, Fichte publica el *Destino del hombre,* para apelar al gran público. En 1804 da un curso en su propia casa. En 1806 publica la *Iniciación a la vida feliz.* En 1807-1808, pronuncia y publica los *Discursos a la nación alemana,* en los que predica la libertad y empuja al pueblo alemán a sublevarse contra la opresión de Napoleón. Estos célebres discursos tuvieron poco eco en aquel momento. En 1810, se funda en Berlín una universidad y Fichte es nombrado profesor y luego rector. En 1814 muere víctima de la epidemia de cólera que trae la *Grande Armée* derrotada.

Durante su accidentada carrera, Fichte incansablemente se ha explicado, corregido, perfeccionado. La unidad de su pensamiento es una cuestión discutida entre los historiadores. En general se admite que la «disputa del ateísmo», en 1799, señala un cambio, y que las últimas exposiciones de la *Doctrina de la ciencia, en* 1804, 1812 y 1813, se acercan mucho al hegelianismo.

1. *Los principios.*

En conjunto, la filosofía de Fichte es una «filosofía del espíritu», o una «filosofía de la libertad». Schelling la ha llamado «un spinozismo vuelto al revés», y es exacto.

La intención de Fichte es continuar a Kant, demostrando lo que él había aceptado como simples hechos: la experiencia, el sistema de las categorías, el deber y el primado de la razón práctica. En una carta escribía Fichte: «Kant posee la verdadera filosofía, pero solamente en sus resultados, no en los principios capaces de fundarla. Tiene un genio que le revela la verdad sin mostrarle las razones. Creo que dentro de unos años tendremos una filosofía que por su evidencia podrá competir con la geometría.» Sigue el sueño cartesiano.

El método implica momentos. Primeramente, un análisis reflexivo que, partiendo del juicio verdadero, se remonta a su principio, el yo. A continuación, una intuición del yo como acto. Por último, fundada en esta intuición, una dialéctica que construye la representación objetiva, es decir, el mundo tal como lo conocemos, por una serie de pasos que Hegel hará célebres: tesis, antítesis, síntesis.

Que todo el sistema se funde en una intuición intelectual, puede parecer chocante en un discípulo de Kant. No obstante, Fichte considera que en esto es fiel, si no a la letra, por lo menos al espíritu del kantismo. Porque lo que Kant ha rechazado es la intuición de las cosas en sí, del ser; lo que restablece es lo que Kant presentía sin decirlo formalmente: una intuición refleja, la coincidencia, la captación inmediata que el espíritu hace de su propia actividad.

Fichte empieza poniendo los fundamentos de su sistema: consisten en tres principios que son indemostrables, pero descubiertos por reflexión.

El conocimiento supone un sujeto, el yo *(ich)*, que no es una cosa, ni un ser, ni un hecho *(Tatsache)*, sino un acto *(Tathandlung)*. Por presuponerse este sujeto para todo conocimiento, no puede ser deducido de nada. Es, pues, incondicionado o absoluto, lo cual equivale a decir que se pone a sí mismo, que es pura espontaneidad o libertad absoluta. Este yo absoluto constituye la esencia

del espíritu humano, pero no se reduce a él. Es el Espíritu infinito, presente a todo espíritu finito, es la Razón impersonal que anima toda razón, es la forma necesaria de todo acto de conocimiento, pero vacía y sin ningún contenido, es la conciencia pura de Kant, principio lógico de la unidad del pensamiento que no tiene conciencia de sí en el plano psicológico. Éste es, pues, el primer principio: el yo se pone absolutamente.

Para adquirir conciencia de sí mismo, el yo absoluto debe limitarse, determinarse, pues toda conciencia es personal. Puesto que es pura libertad, su autodeterminación no se sigue necesariamente de su autoposición. Pero tiene una necesidad condicional: si el yo tiene conciencia de sí, sólo puede ser limitándose. Ahora bien, nosotros tenemos conciencia de nosotros mismos; por tanto el yo se limita. ¿Cómo lo hace? Oponiéndose no-yo, algo que no es él. Este no-yo, opaco al espíritu, pero puesto por él en sí mismo, es el objeto general, el objeto en el sentido propio de la palabra: *ob-iectum*. Éste es, pues, el segundo principio: el yo se opone necesariamente no-yo.

¿Cómo conciliar el primer principio y el segundo? Admitiendo que, en el seno del yo absoluto, surgen frente a frente, si así puede decirse, o en oposición dos términos correlativos. Fichte los llama un «yo divisible» y un «no-yo divisible», lo cual significa una pluralidad de sujetos finitos y un mundo compuesto de objetos diversos. El tercer principio síntesis de los dos primeros, será, pues: el yo opone en sí mismo un yo divisible y un no-yo divisible.

Esta doctrina abstracta se ha prestado a muchos equívocos, e incluso a bromas desagradables. En el fondo, es una teología, como Fichte explicará al final de su carrera. El yo absoluto es Dios, sujeto puro e infinito, cuya aseidad es un acto de autoposición. Para conocerse, Dios evidentemente tiene que tomarse como objeto; por la reflexión se opone a sí mismo y engendra al Verbo. Finalmente el Verbo, primera imagen de Dios y mediador, se refracta en una multitud de espíritus finitos que objetivizan un mundo. Al decir esto, Fichte no tiene ninguna intención de convertirse en Dios; expresa solamente la manera como el hombre, reflexionando sobre su actividad intelectual, se siente participar de la divinidad. por esto la intuición filosófica sólo capta al yo absoluto como una

forma abstracta y vacía, una «egoidad en general» *(Ichheit überhaupt)*. Afirmar que es en sí concreto, real, es tarea de la fe.

2. *El sistema teórico.*

La *Doctrina de la ciencia* tiene por objeto las relaciones del yo y del no-yo, de la conciencia y del mundo, en la perspectiva idealista y panteísta que acaba de ser definida. Como el yo y el no-yo se limitan recíprocamente, su relación puede ser considerada en dos sentidos: el no-yo determina al yo, y el yo determina el no-yo. La primera fórmula define el conocimiento, y la segunda la acción. De aquí se sigue que la *Doctrina de la ciencia* implica dos partes, una teórica y otra práctica.

Todo el sistema teórico descansa sobre el principio: «el yo se pone como determinado por el no-yo». Describe el progreso, el desarrollo del conocimiento. Aparentemente, el conocimiento es una determinación del yo por el no-yo. Pero sabemos que en realidad es el yo el que pone al no-yo. Todo el esfuerzo filosófico consiste, pues, en reflexionar, en tomar conciencia de la actividad «ética» o productora del espíritu, puesto que esta actividad es habitualmente inconsciente.

En el origen del conocimiento está la experiencia bruta del fenómeno, que Fichte llama el «choque». No es el choque del espíritu contra una cosa en sí, sino solamente la conciencia de cierta pasividad, el sentimiento de estar en presencia de un objeto que nos determina; es la impresión sensible de Kant. ¿Cómo se explica el choque en el idealismo? De modo muy sencillo. El sentimiento de pasividad proviene de que tenemos conciencia del objeto, pero no del acto por el cual lo ponemos. El objeto nos aparece, pues, como dado, como exterior o extraño, cuando no es más que una representación puesta por el espíritu en sí mismo.

A partir del choque primitivo, Fichte construye por una serie de síntesis las diferentes facultades humanas: imaginación, entendimiento, razón, y las categorías fundamentales: relación, causalidad, sustancia, cantidad, espacio y tiempo. El detalle, según nuestro modo de ver, no tiene otro interés que el de manifestar una gran ingeniosidad. Como ejemplo, consideremos dos puntos: la fa-

cultad de imaginación y la categoría de causalidad. Ambas nacen necesariamente, son puestas por síntesis, pero a distintos niveles de conocimiento.

La imaginación se revela en cuanto el filósofo reflexiona sobre el choque. El sentimiento que tiene la conciencia de ser pasiva en presencia de un objeto es la *sensibilidad*. Al no poder admitir la existencia del objeto en sí debe admitirse que es una representación puesta inconscientemente por el sujeto. Esta función por la que el yo se afecta a sí mismo es la *imaginación*. En el idealismo, la expresión corriente de «imaginación creadora» debe ser tomada literalmente.

La categoría de causalidad nace también de una reflexión sobre la impresión sensible. El yo se siente pasivo, cuando en realidad es pura espontaneidad. ¿Cómo conciliar la apariencia y la realidad? Basta con admitir que el yo, después de haber puesto el no-yo, le atribuye una parte de su propia actividad. El objeto, concebido como causa de las impresiones sensibles, aparece como distinto del yo y dotado de actividad, aunque no tenga un ser y una actividad sino en el yo y por el yo.

Estas breves indicaciones permiten ver a la vez cómo procede Fichte y por qué Kant no quiso reconocer en él a un discípulo. En Kant, la imaginación crea los esquemas, para hacer posible la aplicación de las categorías a los datos sensibles. En Fichte crea los datos sensibles. Kant interpretaba la categoría de causalidad como una relación puesta por el espíritu entre los fenómenos. Fichte la comprende como una relación puesta por el espíritu entre cada fenómeno y él mismo.

Al final del sistema teórico se explica todas las formas del conocimiento, excepto la forma primitiva, el choque que la pone en movimiento. ¿Por qué al yo se opone un no-yo? La respuesta puede ser dada por la filosofía teórica, pero depende de la filosofía práctica.

3. *El sistema práctico.*

El principio del sistema práctico es el mismo que el del sistema teórico, pero tomado en sentido inverso: «el yo pone al

no-yo como limitado por el yo». Seguiremos, pues, el progreso del yo en la conquista del no-yo y veremos cómo el yo se constituye a sí mismo por su acción.

La finalidad del sistema es justificar o fundamentar el deber, el imperativo categórico de Kant. Y su punto de partida es la antinomia de lo infinito y de lo finito: el yo se pone de una parte como absoluto, infinito, y por otra como limitado por un no-yo. ¿Cómo conciliar los dos principios? La síntesis se hace por la noción de tendencia o de *esfuerzo*.

Lo infinito no es puesto como actual, sino como virtual, es decir, como un ideal que realiza, un fin. Paralelamente, lo finito no es puesto como un estado definitivo o un fin, sino como un medio de realizar el fin, como una etapa o una fase del movimiento. De este modo, la actividad del yo es infinita en cuanto tendencia hacia el fin situado en el infinito, y es finita en cualquier momento de su realización actual. Digamos, pues, que desde el punto de vista práctico el yo es esfuerzo.

Ahora bien, un esfuerzo supone una resistencia que hay que vencer, un obstáculo que superar: de este modo se justifica el choque, la posición de un no-yo. El cometido del no-yo es oponerse a la realización del yo, de retrasarla sin detenerla. Si la detuviera, el yo se aniquilaría, el espíritu se degradaría en materia inerte; pero la pura materia no existe. Si no la retrasara, el yo se realizaría instantáneamente, el hombre sería Dios, pero un Dios inconsciente.

A fin de cuentas es la razón práctica la que empuja a la razón teórica a oponer un objeto. Como dice Delbos, «el yo, teóricamente, se pone límites para tener que superarlos prácticamente». O en otros términos, el yo pone el mundo porque éste es la condición de su esfuerzo.

Falta fundamentar el deber. El esfuerzo en sí mismo es un absoluto, en el sentido de que debe ser querido por sí mismo. En efecto, si la tendencia fuese satisfecha por un objeto particular, se desvanecería, y el yo con ella. Por tanto, el yo debe rechazar el detenerse en ningún objeto determinado, y querer únicamente el esfuerzo mismo, siempre renovado. Éste es el imperativo categórico. Es como en Kant una ley puramente formal, no impera ninguna

acción particular, manda simplemente obrar teniendo como ideal y como fin la vida espiritual, es decir, la asimilación del yo finito al yo absoluto, la identificación progresiva del hombre con Dios.

El último paso de la razón práctica, tanto en Fichte como en Kant, es un acto de fe. Puesto que debemos divinizarnos, debemos creer en la divinidad. Pero el Dios de Fichte no es el de Kant. No es un ser trascendente y personal, encargado de armonizar la naturaleza y la moralidad. Es una actividad impersonal en curso de desarrollo, inmanente a las diversas conciencias humanas, principio y fin de su esfuerzo. Para ser exactos deberíamos decir que la fe práctica afirma, no la existencia de Dios, sino la realización de Dios por el esfuerzo del hombre.

Conclusión.

Cualesquiera que sean las diferencias que existan entre Fichte y Kant, es evidente que la *Doctrina de la ciencia* es una de las posibles prolongaciones de las tres *Críticas* tomadas en conjunto. Algunos pensadores llegan a afirmar que el idealismo panteísta de Fichte es el único final lógico y satisfactorio del kantismo. Ésta era la opinión de Lachelier, que escribía: «El verdadero Kant, para mí, y el verdadero representante de su filosofía del espíritu, es Fichte.» Por esta razón volveremos a encontrar las ideas de Fichte, aunque decantadas, clarificaciones, en una palabra, afrancesadas, en Lachelier y en su gran discípulo Brunschvicg.

III. SCHELLING

Bibliografía. La única obra de conjunto sobre el pensamiento de Schelling es la de Bréhier, *Schelling* (col. Les grands philosophes, Alcan, 1912). Jankelevitch ha traducido diversos *Ensayos* de Schelling (Aubier); estos «fragmentos escogidos» bastan para un primer contacto. Algunas traducciones castellanas: *Filosofía del arte,* Buenos Aires 1949; *La esencia de la libertad humana,* Buenos Aires 1950; *Relación de las artes figurativas con la naturaleza,* Madrid 1954.

Biografía. La carrera de Schelling no ofrece ningún acontecimiento importante. Nació en 1775 en un pueblo de Wurtemberg, donde su padre

era pastor. Estudia teología en Tubinga, donde hace amistad con Hegel. Nombrado maestro en teología a los diecinueve años, renuncia a la carrera eclesiástica y durante algunos años se hace preceptor. En 1798, Fichte hace que le nombren profesor en la Universidad de Jena. En 1803, pasa a la Universidad de Wurzburgo. De 1806 a 1820 es secretario de la Academia de Bellas Artes de Munich. En 1820 vuelve a la enseñanza, primero en Munich, después, en 1841, en Berlín. Muere en 1854, a la edad de ochenta años.

Schelling es un genio precoz. A los veintidós años era ya célebre como discípulo de Fichte, con un estudio sobre *El yo como principio de la filosofía* y con unas *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*. A los veintiocho años había publicado seis exposiciones sistemáticas de su filosofía. Pero su inspiración creadora parece haberse eclipsado hacia los treinta años. Después de 1809 no publica ya nada. Sus cursos sobre la *Filosofía del arte*, la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación* se publicaron después de su muerte.

Schelling es un romántico, tanto o más poeta que filósofo, más dotado de imaginación que de razón. Es también mudable: profesa sucesivamente tres filosofías cuya unidad no es evidente y a las que comúnmente se designa como «filosofía de la naturaleza», «filosofía de la identidad» y, finalmente, «filosofía de la religión».

1. *La filosofía de la naturaleza.*

Exceptuando los trabajos que son simples explicaciones de Fichte, las primeras obras de Schelling en las que se nota su originalidad, conciernen a la filosofía de la naturaleza: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *El alma del mundo* (1798), *Esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* y *Sistema del idealismo trascendental* (1799). Schelling proclama todavía su vinculación a la doctrina de Fichte y presenta su filosofía de la naturaleza como un complemento de la filosofía del espíritu. Sin embargo, empiezan a aparecer profundas diferencias.

El problema que se plantea es el siguiente: ¿cómo es posible la naturaleza? Problema análogo al de Kant: ¿cómo es posible la ciencia? Problema paralelo al de Fichte: ¿cómo es posible la conciencia? Veamos las líneas directrices de la solución que da.

La naturaleza debe responder a dos condiciones a priori: debe ser dinámica, creadora de formas siempre nuevas, y debe ser cognoscible, objeto de una intuición posible. De aquí se sigue que la

naturaleza no es un devenir instantáneo, pues no se podría aprehender, ni un ser determinado, porque no tendría ninguna actividad. Por tanto, es necesario admitir que la naturaleza es a la vez *natura naturans* y *natura naturata*, como decía Spinoza, es decir, sujeto y objeto, espíritu y materia. Implica dos polos opuestos que jamás se dan separadamente, en estado puro, sino sólo en su misma oposición e interferencia. Pero el fondo de la naturaleza, el principio primero que la constituye es, evidentemente, la actividad. Es el espíritu quien se pone límites en forma de materia, para tener que superarlos y mostrar así su fecundidad. La naturaleza es, pues, una dialéctica, cuyo producto momentáneo son los seres dados por la experiencia.

De aquí deduce Schelling, o mejor, construye lo que él llama «las categorías de la física». La naturaleza atraviesa tres «potencias»: materia, luz y vida. En la primera potencia es atracción, repulsión y pesadez. En la segunda potencia es magnetismo, electricidad y quimismo. En la tercera potencia es vegetal, animal y hombre. Con la aparición del hombre, la naturaleza ha terminado su tarea; un nuevo mundo empieza, cuyo desarrollo es la historia.

Se ve claro que Schelling sigue los pasos de Fichte; sin embargo, se separa de él en un punto fundamental. Para Fichte la naturaleza es puro objeto, no-yo, es un producto muerto del espíritu. ¿Pero cómo explicar entonces que el espíritu comprenda a la naturaleza, e incluso surja en ella? La naturaleza debe ser, en cierto modo, homogénea al espíritu, ella misma debe ser sujeto, progresando de la inconsciencia a la conciencia. Es, dice Schelling, «una odisea del espíritu».

Semejante filosofía es, evidentemente, más poética que científica. Pero ésta es precisamente la idea de Schelling: la ciencia que une los fenómenos por relaciones matemáticas, permanece en la superficie de la naturaleza, no penetra en su interior. Únicamente la intuición artística revela la esencia de las cosas. Por esto Schelling ataca con fuerza a los sabios, como Newton, que creen erigir una filosofía natural sobre principios matemáticos, y más aún a los filósofos, como Bacon, que abdican de la filosofía en favor de la ciencia. El naturalista es incapaz de percibir el valor simbólico de los fenómenos. Ahora bien, la realidad es poética, la naturaleza

es una poesía inconsciente que se hace consciente en el hombre. Por tanto, el arte es «el único *organon* de la filosofía», «le abre el santuario donde arde con una sola llama, en unión eterna y primordial, lo que está separado en la naturaleza y en el pensamiento».

2. *La filosofía de la identidad.*

Schelling no tardó en darse cuenta de que si modificaba la noción de naturaleza, debía modificar correlativamente la del yo, y en definitiva también la del Absoluto. La nueva metafísica aparece ya en 1801, en la *Exposición de mi sistema,* y se afirma en 1803, en la obra titulada *Giordano Bruno, o sobre el principio natural y divino de las cosas*. Schelling abandona a Fichte definitivamente, y se vincula a Spinoza e incluso a Plotino por medio de Giordano Bruno.

Veamos en primer lugar las críticas que Schelling dirige a Fichte y que provocan el final de su amistad. Fichte había demostrado (contra el dogmatismo, el empirismo, el materialismo) que el no-yo puede ser un absoluto. Pero su idealismo es subjetivismo, pues el yo tampoco puede ser un Absoluto. En efecto, el yo absoluto de Fichte no es verdaderamente un yo, puesto que es inconsciente y no se opone un no-yo. Inversamente, la noción misma de yo excluye que un yo pueda ser un absoluto, pues un yo es necesariamente limitado. Pero decir que ni el yo ni el no-yo son absolutos, es lo mismo que decir que ninguno de los dos términos produce al otro.

¿Qué se deduce de esta crítica? Lo siguiente: el primer principio, o fuente de la que todo proviene, el Absoluto verdadero, está fuera o por encima del yo y del no-yo. No es ni uno ni otro, es indiferente, es decir, indiferenciado; o lo que es lo mismo, es la identidad de los dos términos contradictorios, es la identidad del sujeto y del objeto, de lo ideal y de lo real. Schelling tiene esta frase en la que está en germen todo el hegelianismo: «La doctrina que considera las leyes del entendimiento como absolutas, es completamente empírica; por ejemplo, que de dos conceptos contradictorios, sólo uno puede pertenecer a un sujeto. Es una ley que resulta exacta en el campo de lo finito, pero no en la especulación

que sólo puede tener como punto de partida la identidad de los contradictorios.»

Por su filosofía de la identidad, Schelling coincide con Spinoza: el Absoluto es la sustancia infinita, de la que el espíritu y la naturaleza son aspectos o expresiones. Pero Schelling reprocha a Spinoza el separar el pensamiento y la extensión, el hacer de ellos dos atributos distintos, pues cada atributo debe expresar toda la sustancia, es decir, contener a la vez subjetividad u objetividad. La naturaleza es a la vez sujeto y objeto, con predominio sólo de la objetividad. El espíritu es también sujeto y objeto, pero con predominio de la subjetividad. Es este predominio de uno de los dos factores lo que caracteriza a cada elemento, y es también el que distingue a los dos del Absoluto, en donde la objetividad y la subjetividad se identifican pura y simplemente.

De este modo el arte es elevado a la dignidad de una intuición del Absoluto, porque capta lo infinito en lo finito, la identidad de lo ideal y de lo real.

3. *La filosofía de la religión.*

Debemos dar un último paso: escrutar la vida del Absoluto y comprender cómo los seres finitos derivan de él. Para esta teología, o mejor esta «teosofía», como él la llama, Schelling se inspira en Jacobo Böhme, al que descubre hacia 1803. Su teosofía está esbozada desde 1804 en *Filosofía y religión,* y alcanza su máximo desarrollo en 1809 con las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana.* Tres tesis bastan para caracterizarla.

La primera consiste en afirmar que el Absoluto es, en el fondo, una voluntad oscura y ciega, un deseo que tiende al ser. En efecto, Dios tiene en sí mismo su razón de ser. ¿Qué significa esto? Para Schelling significa que la razón de ser de Dios no es Dios. El fundamento de su ser, o el fondo de su naturaleza *(Grund)* está en él, pero no es él. Y este fundamento no existe puesto que sólo es fundamento de la existencia. Hay que concebirlo como una pura tendencia a ser. En esta tesis, se reconoce la idea leibniziana de lo posible que tiende a la existencia, la idea wolffiana de la esencia divina que engendra la existencia, y más directamente, la idea de

Böhme de que Dios emerge, por así decir, de un no ser que no es una nada absoluta.

La segunda tesis es que Dios se engendra a sí mismo progresivamente. Su crecimiento no es un devenir que se realiza en el tiempo, pues es eterno; sin embargo, este crecimiento es real y deben distinguirse en él por lo menos dos fases. En primer lugar está, si asi puede decirse, el nacimiento de Dios. ¿Cómo emerge del abismo y llega a la existencia? Por un relámpago de conciencia; comienza a existir revelándose a sí mismo por una reflexión primitiva que es el Verbo. «Dios se entrevé como en su imagen, y por esa representación se realiza él por primera vez.» A continuación, progresa hacia la personalidad, «se personifica» manifestándose en el universo, pues «el encadenamiento de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios». Para Schelling, que es incapaz de superar el plano de la imaginación, un Dios viviente sólo puede ser un Dios en vías de desarrollo y, para ser persona, debe oponerse a otras personas.

¿Cuál es, finalmente, la relación del Absoluto con los seres finitos? Dios es «la sustancia universal», «el ser de todos los seres». Por lo demás, esto no le impide ser un individuo; por el contrario, según Schelling, la personalidad de Dios sólo es comprensible en una perspectiva panteísta. De este modo, los seres aparecen porque Dios «condesciende» a expresarse en una multitud de seres finitos, lo cual es, por su parte, un acto de libertad absoluta, es decir, un acto de absoluta necesidad. Y puesto que Dios está constituido por dos principios, la esencia y la existencia, el inconsciente y la conciencia, el universo expresa esta dualidad: es materia y espíritu. A la materia corresponde el egoísmo y el mal; al espíritu el amor y el bien. En fin, puesto que en Dios la espiritualidad domina sobre la materialidad, el universo material tiende a producir el hombre, y el hombre tiende a convertirse en Dios. Para divinizarse, el hombre debe simplemente rechazar su egoísmo natural, que es una pasión ciega, y elevarse al plano sobrenatural por la razón, pues de este modo su voluntad se une a la voluntad universal.

Conclusión.

Aunque Schelling fue acogido con entusiasmo por los círculos románticos de Alemania, tuvo pocos discípulos, y su influencia, en conjunto, fue escasa. En seguida quedó eclipsado por Hegel. Es un hecho sintomático que en 1841, cuando fue invitado a Berlín para rebatir a los «hegelianos de izquierda», Strauss, Bauer y Feuerbach, la sala donde daba sus cursos se vació rápidamente.

Y no obstante, en la historia de las ideas, Schelling desempeña una función importante, porque es la fuente de donde dimana el sistema hegeliano. Todas sus ideas directrices, Hegel las coge de Schelling: la dialéctica como movimiento de la naturaleza y del pensamiento, la evolución del Absoluto y su manifestación histórica en el mundo, la idea de una filosofía de la naturaleza y de una filosofía de la historia, las relaciones del arte con la religión y la filosofía, la divinización del hombre por el esfuerzo de la razón. Pero Hegel tenía un poderoso genio sistemático del que Schelling carecía totalmente; por esto Hegel dirige todo el pensamiento contemporáneo, mientras que Schelling ha caído en el olvido.

IV. HEGEL

Bibliografía. Sobre Hegel no existe ninguna obra de introducción, y sin duda es una tarea imposible. La obra que más se acercaría a ello sería: KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard), pero el título engaña. La obra de NIEL, *La médiation dans la philosophie de Hegel* (Aubier), sólo trata un punto particular, pero como este punto es central, da una impresión de conjunto del sistema. La tesis de HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Aubier), explica la obra que constituye la introducción al sistema, pero es tan difícil como el texto que comenta. En castellano: W. MOOG, *Hegel y la escuela hegeliana,* Madrid 1932; E. BLOCK, *El pensamiento de Hegel,* 1949. De Hegel, ninguna obra es accesible sin una preparación seria y un gran esfuerzo. Las traducciones más corrientes (pero hay que confesar que el texto alemán es, con frecuencia, más comprensible que las traducciones) son: la *Fenomenología del espíritu,* 2 vols., trad. de X. ZUBIRI, Madrid 1935; *Ciencia de la lógica,* 2 vols., Buenos Aires 1956; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* 3 vols., trad. castellana de E. OVEJERO, Madrid [2]1942; Filosofía del espíritu, 2 vols., Madrid 1907; *Lecciones de historia de la filosofía,* 3 vols., 1955.

Biografía. Jorge Guillermo Federico Hegel nació en 1770 en Stuttgart, donde su padre era un pequeño funcionario. En un principio se orienta hacia la carrera de pastor y va a estudiar teología a Tubinga; allí se hace amigo de Schelling y del poeta Hölderlin. Una vez terminados los estudios abandona también la carrera eclesiástica y se hace preceptor, primero en Berna, después en Francfort, hasta 1800. Trabaja encarnizadamente y a los treinta años ha adquirido una vasta cultura, por lo menos en el terreno de las ciencias humanas.

En 1801 es nombrado *Privat-Dozent* en la Universidad de Jena. Publica inmediatamente un estudio sobre *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801), en el que se muestra como portavoz de Schelling. Después funda con éste una revista, el «Diario crítico de filosofía», en el que publica diversos artículos, en particular un estudio titulado *Creer y saber,* donde critica a Kant, a Jacobi y a Fichte, porque colocan la fe por encima de la ciencia; en la conclusión define la filosofía como un «saber absoluto», es decir, una ciencia del Absoluto, de la cual la fe no es más que una forma inferior.

Desde este momento, Hegel ha encontrado las grandes líneas de su sistema. Su esfuerzo consistirá en poner en orden, gracias a la dialéctica, la masa de conocimientos que ha acumulado; y el marco lógico será tanto más rígido, cuanto más dispares son los materiales.

En 1807, publica la *Fenomenología del espíritu,* su primera gran obra, que es una introducción al conjunto del sistema. En el prefacio, critica severamente la concepción que Schelling se forma del Absoluto, lo cual acarrea el fin de su amistad. De 1808 a 1816 es director del Gymnasium de Nuremberg, y de 1812 a 1816 publica en tres volúmenes *La ciencia de la lógica,* llamada comúnmente «la gran lógica». Va a la Universidad de Heidelberg, y publica en 1817 la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* en la que expone brevemente su sistema entero, comprendida la lógica («pequeña lógica») y la fenomenología.

En 1818, Hegel es llamado a Berlín y su enseñanza tiene un éxito clamoroso. Completamente absorbido por la preparación de sus cursos, no publica más que su *Filosofía del derecho* (1821) y un artículo sobre *Las pruebas de la existencia de Dios* (1831). Muere en 1831 durante una epidemia de cólera.

Sus cursos han sido recogidos por sus discípulos y publicados con el título común de *Lecciones.* Contienen casi toda la filosofía y desarrollan ampliamente la *Enciclopedia.* Hay lecciones sobre la filosofía de la naturaleza, sobre la filosofía de la historia, sobre la estética, sobre la religión, sobre la historia de la filosofía. Se está empezando una edición crítica en la que se distinguen las notas del mismo Hegel y las de sus alumnos. Pero no hay duda de que tal como fueron publicadas en un principio, reflejan exactamente su pensamiento.

Hegel ha sido llamado con justicia el Aristóteles de los tiempos mo-

dernos. Es un genio enciclopédico y sistemático, un temperamento dogmático y racionalista. Formula su pensamiento en un lenguaje abstracto y técnico, extremadamente oscuro y repelente; pero presta mucha atención a lo concreto, a la vida. Sin embargo, no dice nunca nada que no sea hegeliano, es decir, interpretado según los principios de su propia filosofía.

1. *Los principios.*

Ante todo quisiéramos señalar los principios que rigen la filosofía hegeliana. Es una empresa arriesgada. Evidentemente, diremos las cosas tal como las comprendemos.

El primer principio es la *inmanencia* del Absoluto.

Para Hegel, el Absoluto no es, como para Fichte y Schelling, anterior o superior al yo y al mundo. No es la fuente de donde derivan distinguiéndose de ella. En realidad, en sus predecesores el Absoluto no es trascendente, propiamente hablando; sin embargo, Hegel les reprocha no haber eliminado aún toda señal de trascendencia. En particular, reprocha a Schelling no poder explicar racionalmente la condescendencia del Absoluto en los seres finitos. El Absoluto de Schelling, dice, no es una luz que ilumina las cosas, por el contrario, es «la noche en la que, como dice el refrán, todos los gatos son pardos».

Por tanto, para Hegel el Absoluto no es una «sustancia», es decir, un ser acabado, sino un «sujeto», es decir, un movimiento. El Absoluto no *es* todavía, *será* solamente al término de su evolución. Antes de ser plenamente él mismo como resultado, es el *proceso* de generación del universo. Es estrictamente inmanente a la naturaleza y al espíritu, constituyendo por su desarrollo todo objeto y todo pensamiento. Un ser particular no es, pues, más que un momento, una fase de este movimiento. Considerar un ser en sí mismo, aparte del movimiento que lo constituye, es abstraerlo; un objeto concreto e individual será llamado «abstracto» en el vocabulario hegeliano.

El segundo principio es el de la *identidad de lo real y lo racional.*

Hegel descubrió y formuló este principio tardíamente, en el prólogo de su *Filosofía del derecho;;* pero expresa entonces la misma energía de su pensamiento. «Todo lo que es real es racional,

y todo lo que es racional es real.» Es la fórmula del racionalismo más puro y más absoluto, que justifica el nombre de «panlogismo» que se ha dado a la filosofía hegeliana. Consideremos sus dos miembros.

«Todo lo que es real es racional.» Esto significa que el proceso de generación del mundo no es absurdo, ni siquiera contingente, sino necesario y lógico. Lo cual significa sencillamente que el Absoluto es Razón. De esta tesis se deduce que las mismas leyes regulan el movimiento de la naturaleza y el del pensamiento. La Razón es consciente en el hombre, donde se manifiesta como pensamiento lógico. Es inconsciente en la naturaleza, en la que constituye la esencia de las cosas y la ley de su evolución. El principio vale para todo lo real: no sólo para la naturaleza, sino también para la historia, para las sociedades y las civilizaciones, para el arte y las religiones.

«Todo lo que es racional es real.» Este segundo miembro es todavía más racionalista si cabe que el primero. Significa que basta pensar lógicamente para estar cierto a priori de que el pensamiento es real, no solamente que corresponde a la realidad, sino que coincide con ella, que el pensamiento (racional) es la realidad (racional).

El tercer principio es que la filosofía es *el sistema integral*.

La finalidad del conocimiento científico es captar el proceso de generación del universo, captarlo en el sentido auténtico de la palabra, coincidir conscientemente con él. La finalidad es alcanzar el «saber absoluto», es decir, en el fondo, la ciencia que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas.

En virtud de las identidades puestas (identidad entre lo racional y lo real, identidad entre la razón humana y la Razón divina), la tarea del filósofo consiste en construir y en encadenar conceptos. Construir y encadenar son, por lo demás, un solo y mismo acto, puesto que cada término no es más que una fase del Absoluto. La única condición para que el procedimiento sea válido es que la construcción no sea arbitraria o «subjetiva», hecha según la individualidad del filósofo que impone a los conceptos un orden que le satisface, sino que la construcción sea «objetiva», es decir, necesaria, hecha según el movimiento, según las exigencias de los objetos pensados.

La construcción concierne primeramente a las categorías, formas generales y abstractas que constituyen el marco de la realidad; luego, en el interior de este cuadro, las formas particulares y concretas del ser. A fin de cuentas, la ambición de Hegel es construir el sistema integral que comprenda y explique la totalidad del universo. El método de esta filosofía es la dialéctica.

2. *El método.*

Para situar la concepción hegeliana de la dialéctica, quizá resulte útil recorrer sumariamente la historia de esta noción escurridiza.

La dialéctica nace con Sócrates. Es entonces, según el sentido propio del término, el arte del diálogo. Como Sócrates elabora su pensamiento en la plaza pública del diálogo, la dialéctica es el método mismo de la filosofía. Tiene como fin definir los conceptos, especialmente en el terreno moral: ¿qué es la virtud, por ejemplo, qué es el valor, la piedad?

El Platón la dialéctica es un procedimiento lógico. Consiste en remontarse del mundo sensible a las ideas, que constituyen su principio, y después pasar de idea en idea hasta la idea de Bien, Idea suprema, principio o arquetipo del cual todo participa. La dialéctica no es toda la filosofía, sino sólo su movimiento, su búsqueda, pues el sabio, al llegar a la idea del Bien, la contempla simplemente.

En Aristóteles, la dialéctica se opone a la analítica. La analítica es el estudio de la demostración, es decir, del silogismo que engendra la ciencia. Ahora bien, para obtener la ciencia no sólo es necesario que el razonamiento sea riguroso, sino también que sus premisas sean verdaderas y necesarias. Por oposición, la dialéctica es el estudio de los razonamientos que solamente son probables porque se fundan en simples opiniones.

Ya se ve que el término dialéctica puede tener dos sentidos claramente distintos: un sentido elogioso, según la línea platónica, como método de búsqueda de la verdad; o un sentido peyorativo, según la línea aristotélica, como razonamiento sin fundamento ni verdad.

En la edad media, la dialéctica es la primera parte del *trivium*. Los estudios se reparten en dos ciclos, el *trivium* y el *quadrivium*. El primero comprende la dialéctica, la retórica y la gramática. La dialéctica comprende toda la lógica formal, por tanto es el método del discurso riguroso.

Kant resucita el término de dialéctica y le da un sentido peyorativo: es un razonamiento ilusorio, una «lógica de la apariencia». Especialmente, la ética trascendental es la ilusión de conocer las cosas en sí por razón pura. Pero, con su teoría de las categorías y de las antinomias, pone las bases de una metafísica que sus sucesores generalizarán con el nombre de dialéctica.

Hegel se sitúa en la línea de Platón: la dialéctica es para él el método mismo de la filosofía. Considerémoslo con más detenimiento. De una manera general, la dialéctica es la marcha, el progreso, el desarrollo del Absoluto, es decir, de la Razón. Es a la vez una marcha del pensamiento humano y un desarrollo de las cosas según su ley inmanente.

El campo de la dialéctica es lo finito, porque el movimiento sólo es posible en los seres finitos. Está como suspendida entre dos infinitos que son, el uno su origen y el otro su término. El origen de la dialéctica es el infinito abstracto, indeterminado, vacío, el infinito en el sentido de los griegos, lo indefinido; es lo que Hegel llama el ser. Su término es el infinito concreto, determinado, lleno: el Espíritu. Podría decirse que el primero es el infinito negativo, y el segundo el infinito positivo. La dialéctica realiza el paso, o mejor es el paso de uno a otro.

El resorte de la dialéctica es la contradicción. Una interpretación clásica durante mucho tiempo pretendía que Hegel «repudiaba el principio de contradicción». Pero es un total contrasentido, como se ha ido viendo a medida que se le ha estudiado y comprendido mejor. Por el contrario, la función de la dialéctica es anular las contradicciones que se presentan. Lo que hay de verdad en la antigua interpretación es que, según Hegel, el pensamiento choca constantemente con contradicciones, y que el movimiento tiene lugar gracias a ellas. Pero Hegel sabe muy bien que no es posible estacionarse en la contradicción, y la dialéctica consiste, precisamente, en «superarla».

El término técnico es *aufheben*. Hegel se alegra de que la lengua alemana contenga términos tan «especulativos»; y, en efecto, el sistema hegeliano no existiría si el idioma alemán no le proporcionara un término tan lleno de sentido. *Aufheben* significa, en efecto, propiamente quitar, anular, superar; y de aquí adopta los dos sentidos contrarios de suprimir y de conservar (asumir). Hegel lo entiende en este sentido doble y contradictorio. ¿Cómo puede conservarse lo que se ha suprimido? Hegel es muy avaro en cuanto a explicaciones sobre este punto decisivo, pero probablemente es así porque lo considera evidente. Y quizá lo sea. Porque negar una cosa, evidentemente, es *negar;* pero no menos evidentemente es negar *esta cosa*. Dicho de otro modo, la negación es esencialmente relativa al objeto que afecta. De suerte que el objeto negado es *conservado como negado*. Es lo mismo que decir, para poner un ejemplo, que cuando uno se opone a alguien permanece dependiendo de él en el acto mismo de oponerse a él.

Si se quiere entrar ahora en más detalles, he aquí algunas indicaciones. La dialéctica procede por tesis, antítesis y síntesis.

Todo ser finito, poco importa que sea un objeto o un concepto, por el hecho de ser finito, determinado, limitado, implica un elemento negativo, una «negatividad» interna. «Lo finito es finito», dice Hegel. Esto no es sólo un juego de palabras, ni una verdad de Perogrullo. El juego de palabras expresa la ley ontológica de que lo finito no es el Absoluto, que está destinado a desaparecer, que en el momento mismo en que existe lleva en sí el principio de su desaparición. De aquí se sigue que si se pone un ser finito de un modo absoluto, se le suprime, se pone su contradictorio. Más exactamente, un ser finito, al ponerse y desarrollarse, *se suprime* y pasa a su contradictorio. Pero dos términos contradictorios no pueden existir, ni ser pensados, juntos. Exigen, por tanto, un tercer término que los reconcilie, que los unifique y los funda juntos. Una vez puesta la síntesis, los dos términos opuestos aparecen como lo que verdaderamente son: momentos abstractos de un proceso ascendente. Tienen su verdad en la síntesis que los supera.

Finalmente, para familiarizarse con el vocabulario hegeliano, hay que añadir todavía que los tres momentos de la dialéctica corresponden a tres tipos de ser. A la tesis corresponde el ser *en sí,*

que se pone como idéntico a sí mismo: es el objeto. A la antítesis corresponde el ser *para sí*, que se niega, que se distingue de sí mismo: es el sujeto. A la síntesis corresponde el ser *en sí y para sí*, que se unifica después de haberse distinguido: es el Espíritu. Hegel todavía afirma que la tesis es *inmediata*, la antítesis *refleja*, y la síntesis *mediata* o *mediatizada*. Pero como estas expresiones se repiten constantemente y son utilizadas en todos los niveles de su dialéctica, su sentido preciso varía hasta el infinito.

3. *El sistema.*

La introducción a la filosofía hegeliana está constituida por la *Fenomenología del espíritu*, que sigue el progreso necesario de la conciencia desde su forma más elemental, la sensación, hasta su forma más alta, el saber absoluto.

La filosofía es el desarrollo del saber absoluto. Comprende tres partes. 1.ª La *lógica* es la ciencia del ser «en sí»; construye el sistema de las categorías pasando del ser puro, que no es nada, a la Idea absoluta, que es el Espíritu que se piensa a sí mismo. 2.ª La *filosofía de la naturaleza* es la ciencia del Espíritu «alienado», o negado, que está fuera de sí mismo, es decir, inconsciente; construye el mundo pasando del espacio vacío a la vida. 3.ª La *filosofía del espíritu* es la ciencia del Espíritu que vuelve a sí mismo; sus etapas son la psicología, el derecho, la moral, el arte, la religión y finalmente la filosofía (hegeliana).

El sistema tiene una conclusión: la *filosofía de la historia*, que traza las grandes líneas del progreso del Espíritu en la humanidad. Es un círculo cerrado, pues hay identidad entre el progreso de cada conciencia individual, que describe la fenomenología, y el progreso del espíritu humano a través de los diversos tipos de cultura y de civilización, que desarrolla la *filosofía de la historia*.

Nadie es capaz, actualmente, de presentar una exposición sistemática de la filosofía hegeliana. Por lo demás, nadie se interesa ya por la filosofía de la naturaleza, que un hegeliano designó con gran acierto como la «parte vergonzosa» del sistema. Por nuestra parte, nos limitaremos a dar algunas indicaciones sobre los puntos que nos parecen de especial interés.

4. *La fenomenología.*

El contenido, en general, consiste en seguir el progreso de una conciencia individual en su educación, su formación, su cultura. Hegel designa las etapas con los siguientes términos: «conciencia», «conciencia de sí mismo» y «razón».

La «conciencia» es el conocimiento sensible. Con la sensación la conciencia se despierta, pero inmediatamente se aliena, se pierde en los fenómenos que considera realidad, se ignora a sí misma, está, por decirlo así, fascinada por el espectáculo del mundo. En este momento la conciencia es realista y dogmática. Por la reflexión se despega del mundo y se descubre a sí misma, toma «conciencia de sí», pero dejando al mundo fuera de ella. Esta etapa está jalonada por el estoicismo, el escepticismo, la conciencia desgraciada. Finalmente, la conciencia alcanza la edad de «razón». Realiza la reconciliación entre ella y el mundo por el idealismo. Sabe, por fin, que el mundo no es nada más que ella misma; de modo que haciendo la experiencia del mundo hace la experiencia de sí misma, e inversamente, haciendo la experiencia de sí misma, hace la experiencia del mundo.

Recordemos solamente dos puntos: la dialéctica del señor y del esclavo, y la dialéctica de la conciencia desgraciada.

La dialéctica del señor y del esclavo es una de las fuentes del marxismo. He aquí sus rasgos principales. El hombre no queda satisfecho siendo un sujeto consciente y libre, quiere ser reconocido como tal por los demás. Este deseo de objetividad engendra una lucha entre las conciencias por el reconocimiento. En esta lucha llega necesariamente un momento en que el hombre se somete a otro hombre para evitar la muerte. Entonces se encuentran frente a frente un señor y un esclavo. El señor no reconoce al esclavo como sujeto libre; éste queda, pues, alienado, está sometido a la voluntad del señor, vive y trabaja para el señor. Pero el señor depende también del esclavo, porque no es señor sino para un esclavo que lo reconoce como tal y trabaja para él. Además, el señor pierde el tiempo en la ociosidad, mientras que el esclavo se cultiva por su trabajo, humaniza la naturaleza y por este medio manifiesta a los ojos de todos su humanidad. Por tanto, el movi-

miento del progreso se hace necesariamente por el lado del esclavo, que acabará por liberarse.

La conciencia desgraciada es la del hombre religioso, del judío y del cristiano. El hombre es desgraciado porque se cree una criatura pecadora ante un Dios trascendente y santo, con el cual no puede establecer ninguna relación. El Eterno desciende al tiempo y al mundo; es la encarnación. Pero por la misma razón de que Dios se ha hecho hombre, necesariamente muere y desaparece; los discípulos no encuentran más que una tumba vacía. El cristiano busca entonces la comunicación con Dios en la Iglesia, que es considerada como prolongación de Cristo en el mundo y en la historia. Pero, de nuevo, una integración completa en la Iglesia es imposible. En efecto, si el cristiano obedece a la Iglesia, se aliena, deja de ser él mismo; si no obedece, deja de pertenecer a la Iglesia. Por esto, después de la edad media y de los intentos de cristiandad, el renacimiento era necesario para que el hombre intentase por fin divinizarse por su propias fuerzas.

Con esto se advertirá fácilmente que Hegel no tiene la más pequeña disposición a admitir la relación que puede establecerse entre las conciencias por el amor. Su dialéctica del señor y del esclavo no carece de verdad, pero contiene solamente una pequeña parte de las relaciones interhumanas. La dialéctica de la conciencia desgraciada está, evidentemente, marcada por la teología luterana. Demuestra una incomprensión total de lo que es la religión judeo-cristiana, desconoce especialmente la naturaleza y la función de la Iglesia. En cuanto a la idea de alienación, que desempeña una función capital en la filosofía hegeliana y en el marxismo, harían falta largos desarrollos para explicarla. Digamos solamente que considerándola por encima no es muy diferente de la noción kantiana de *heteronomía:* significa dependencia, sumisión y se pone a la *autonomía,* que es libertad, independencia. Ahora bien, no es evidente que la dependencia sea un mal, que haga al hombre desgraciado, y aún menos que pueda ser superada. En el fondo, la noción de alienación sólo tiene sentido en una perspectiva panteísta, en la que el hombre tiene que convertirse en Dios y todavía no lo es.

5. *La lógica.*

La lógica tiene como tema general la genealogía de las categorías. Es a la vez una construcción de conceptos y un descubrimiento de las leyes fundamentales del ser. Esto es evidente, pues en una filosofía idealista no puede haber distinción entre lógica y metafísica. Vamos a fijarnos también en dos puntos solamente: la dialéctica del ser y de la nada, y la dialéctica de los dos infinitos.

La primera tesis de la lógica es la posición del ser en general, que no es diferente del pensamiento en general. Pero el ser es idéntico a la nada. Este primer paso de la dialéctica, ¿no la hace caer en el absurdo? A primera vista lo parece y, sin embargo, no es así. Hegel no tiene dificultad en hacer evidente la necesidad de pasar de la tesis a la antítesis. En efecto, la idea del ser debe poder aplicarse a todos los seres; por tanto, no representa a ninguno de ellos en particular, no representa nada. En el lenguaje de la lógica clásica podría decirse que, al tener el concepto una extensión infinita, su comprensión es nula. Hegel, por lo demás, tiene buen cuidado en precisar que no quiere decir que un ser determinado es idéntico a la nada, lo cual sería absurdo, sino que el ser es una noción vacía de todo contenido. Pero es evidente que no puede uno quedarse ahí. Es menester comprender cómo se unifican el ser y la nada. La síntesis se hace por la noción de *devenir* o de movimiento, pues el devenir es, a la vez, del ser y del no-ser.

A lo largo de este nacimiento encuentra Hegel la noción de infinito, y observa que hay dos infinitos, uno falso y otro verdadero. El falso infinito es aquel que se distingue de lo finito y se opone a él. Este infinito no es verdaderamente infinito porque está limitado por algo que no es él, y porque oponiéndose a lo finito queda relativo a éste. El verdadero infinito es aquel que contiene lo finito, que es todo. Lo cual equivale a decir que el Dios trascendente del cristianismo es un falso Dios, que el verdadero Dios es el Dios del panteísmo.

En esto se ve que Hegel tiene perfecta razón al identificar el ser con la nada *si el ser es un género*, el género supremo; porque entonces, en efecto, siendo su extensión infinita, su comprensión

sería nula. Pero el error de Hegel consiste precisamente en concebir el ser como un género. El ser no es un género, ni siquiera supremo, es un «trascendental», es decir, una noción que trasciende todo género porque está implicada en todos. Un género es un concepto tal que puede aplicarse a sus inferiores añadiéndole una determinación que no está contenida en él. Pero al ser no se le puede añadir nada, puesto que todo lo que se pretendiera añadirle estaría ya en el ser. La noción de ser, lejos de ser vacía, es por el contrario de una riqueza que desafía todo análisis.

En cuanto a la crítica del falso infinito, descansa por completo sobre una falsa comprensión de la idea de trascendencia, sobre una ignorancia de la idea de analogía. Si el infinito trasciende lo finito, esto significa que no se los puede comparar, porque sólo se pueden comparar seres de la misma naturaleza. Las criaturas no son un límite del ser divino, porque no son del mismo orden. Y Dios no es relativo a las criaturas, son las criaturas las que son relativas a él, puesto que no toda relación es recíproca. En el fondo, una vez más, Hegel sigue lógicamente el desarrollo de una noción «unívoca» del ser.

6. *La filosofía de la historia.*

El principio de Hegel es que la historia es racional, como toda realidad, como el progreso de la conciencia, como la evolución de la naturaleza, como el desarrollo lógico de la idea. La historia es la marcha del Espíritu hacia su realización plena a través de la humanidad según el ritmo dialéctico.

El movimiento de la historia es, pues, necesario. ¿Significa esto que los individuos no ocupan ningún lugar? En absoluto, pero un individuo sólo tiene valor o función históricos en la medida en que es «el hombre de negocios del genio del universo», es decir, en la medida en que sus actos tienen un alcance universal y concurren al progreso de la humanidad. «No hay gran señor para su ayuda de cámara», se dice. Es verdad, responde Hegel, no porque el «gran señor» no sea un gran señor, sino porque su ayuda de cámara es un ayuda de cámara: no ve más que la individualidad del gran señor, ignora el alcance universal de sus

actos. Por lo demás, el gran señor a menudo ignora su función histórica. Pero por un «engaño de la Razón», creyendo servir solamente su interés particular, sirve objetivamente a la causa del Espíritu. Y puesto que el curso de la historia es necesario, suscita siempre en el punto y en el momento queridos el hombre que necesita.

Por otra parte, la historia es necesariamente progresiva. Por ser el desarrollo del Espíritu, no es concebible ni posible ninguna regresión. Una fase nueva es necesariamente mejor que la precedente, la «supera», es decir, la conserva suprimiéndola. Pero la síntesis tiene como condición la oposición de términos contradictorios. Que el movimiento de la historia sea dialéctico, significa que la guerra, en cualquiera de sus formas, es su motor, y que la victoria está asegurada a quien lleva en sí el germen del porvenir. En esta perspectiva, la guerra es literalmente «el juicio de Dios».

Afirmados estos principios, el detalle importa poco. Es evidente que la historia de la filosofía conduce necesariamente a la filosofía hegeliana, que resume y acaba veinticinco siglos de pensamiento, que funda todos los sistemas del pasado en su verdad, es decir, como momentos superados. Toda la historia religiosa conduce necesariamente al cristianismo, después al protestantismo y, finalmente, a la filosofía hegeliana, que separa de los símbolos imaginativos la verdad racional de la religión. En el plano cultural toda la historia del mundo desemboca en la *Kultur* alemana, y en el plano político desemboca en el Estado prusiano, cuya monarquía absoluta queda justificada por los principios de la filosofía hegeliana.

La desgracia está en que la historia no se haya parado en 1831. Hegel no se aventura a profetizar, pero podemos estar seguros de que habría justificado sin dificultad todos los acontecimientos que han tenido lugar desde entonces. La cuestión está en saber el valor de semejante empresa.

En cierto sentido es admirable, como lo es todo el sistema hegeliano; es gigantesca, pero desde nuestro punto de vista es una gigantesca estafa. Nada de lo que dice Hegel puede ser aceptado como dinero contante, pues falsifica la historia para que pueda entrar en el marco preestablecido de su sistema.

No creemos, pues, en la filosofía de la historia, y he aquí nues-

tras razones. Ante todo, una filosofía de la historia no es más que la aplicación a la historia de una *metafísica* preexistente, preconcebida. No parte de los hechos, tampoco busca en ellos su verificación: escoge, entre la masa de hechos recogidos por los historiadores, los que le convienen, y los interpreta a su modo. Con un poco de ingenio se puede justificar por la historia todo lo que se quiera, lo cual equivale a decir que no se justifica nada.

Por otra parte, el estudio de la historia no permite sostener la tesis del progreso necesario. Para afirmar que el estado de la humanidad en una determinada época es mejor que su estado en la época precedente, hay que referirse a una concepción del hombre, de su naturaleza y de su bien. Y para sostener que la historia tiene un «sentido», que los acontecimientos llevan necesariamente una dirección determinada, hay que profesar una metafísica estrictamente racionalista, que niegue la contingencia y la libertad. ¿Por qué el porvenir de la humanidad no es objeto de ciencia? Precisamente porque la contingencia y la libertad sólo permiten conjeturas y probabilidades, cuyo contrario es siempre posible. Y si el porvenir es imprevisible, el pasado no puede ser racionalizado sino gracias a un juego del espíritu que consiste en declarar lógicamente necesarios los acontecimientos que de hecho se han producido. Lo que favorece la ilusión, es que los acontecimientos pasados tienen realmente cierta necesidad: han tenido lugar, no pueden ser otros que los que han sido. Pero sólo se trata de una simple *necesidad de hecho,* como para un hombre estar sentado en el momento en que está sentado. No es en modo alguno una *necesidad lógica* o metafísica, como si una ley rigurosa gobernara la historia de suerte que los acontecimientos se encadenasen necesariamente.

Por tanto, según nuestra opinión, decir que la historia tiene un sentido es hacer profesión de hegelianismo, y entonces es necesario demostrar que el racionalismo hegeliano es verdadero. Pero no se demostrará por la historia, puesto que ésta no presenta un sentido sino a condición de ser interpretada según los principios hegelianos.

Pero en realidad la filosofía de la historia no es, en Hegel, una filosofía, es una *teología,* puesto que para él la historia humana es el desarrollo del Espíritu, es decir, de Dios. Por consiguiente, tenemos que proseguir la discusión del problema en un nuevo campo.

Digamos claramente que no creemos más en una teología que en una filosofía de la historia.

Es evidente que la de Hegel implica el panteísmo: no un panteísmo estático como el de Spinoza, sino un panteísmo evolucionista, que todavía es más absurdo, si esto es posible. Pero ¿no puede hacerse una teología cristiana, o más propiamente católica, de la historia? No. Las únicas luces que nos da la revelación sobre la historia humana, es que ha empezado y que acabará, y que, suceda lo que suceda, la Iglesia subsistirá hasta el fin del mundo. No aporta ninguna luz sobre la sucesión de las civilizaciones, no consagra ninguna organización social determinada. No asegura la perennidad a ninguna iglesia local, ni siquiera asegura a la Iglesia un progreso constante. Su finalidad es dar un sentido trascendente, o vertical, a los actos humanos, no un sentido inmanente, u horizontal, a la sucesión de los acontecimientos.

Por ejemplo, ni la revelación, ni la teología que en ella se fundamenta aportan la mínima luz sobre la historia de Egipto, de China, de la India, de África y ni siquiera de Europa. Enseñan sólo que todo hombre, en cualquier momento en que viva, puede asegurar su salvación eterna integrándose a Cristo. Únicamente la historia del pueblo hebreo tiene un sentido religioso. Pero es absolutamente contingente, porque proviene de la elección que de él ha hecho Dios para preparar la venida del Mesías. En cuanto al destino de la Iglesia, hay en el Evangelio una frase que nos parece muy estremecedora: «Cuando vuelva el Hijo del hombre, ¿creéis que encontrará aún fe sobre la tierra?» (Lc 18, 8). Cristo no contesta, y nadie puede hacerlo en su lugar.

Conclusión.

Si con tres pinchazos se quiere deshinchar el enorme globo que es el sistema hegeliano, sólo hay que leer el *Postscriptum* de Kierkegaard: es una ejecución en regla del racionalismo.

«No puede haber un sistema de la existencia»; ésta es la idea fundamental de Kierkegaard. El sistema es un magnífico «palacio de ideas», pero el filósofo que lo ha construido vive al lado, en una choza. Porque él mismo no es una idea, y menos todavía una

de las ideas de su sistema. Es un hombre concreto que ha escogido pasar su vida construyendo un sistema. De este modo el sistema explica todo, excepto el existente, que es siempre un individuo, absolutamente original, contingente y libre. Al «pensamiento objetivo», racional y sistemático, Kierkegaard opone el «pensamiento subjetivo», que intenta describir el existente tal como es.

Y aunque, a nuestro parecer, esto sea caer de un exceso en otro, creemos que Kierkegaard aporta un excelente antídoto al prestigio del hegelianismo.